nc

Georges Balandier

Antropología política

nc

Georges Balandier

Antropología política

Nueva Colección Ibérica
Ediciones Península [m. r.]

La edición original francesa fue publicada por Presses Universitaires de France, de París, con el título de *Anthropologie politique*.

Traducción de MELITÓN BUSTAMANTE

Sobrecubierta de Jordi Fornas
impresa en Aria s.l., Av. López Varela 205, Barcelona

Primera edición: setiembre de 1969
Propiedad de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la sobrecubierta), de Edicions 62 s|a., Casanova 71, Barcelona, 11.

Impreso en Flamma, Pallars 164, Barcelona
Dep. legal: B. 38421 - 1969

Prefacio

El presente libro intenta colmar múltiples exigencias. Está dedicado a la antropología política, especialización tardía de la antropología social, de la cual presenta de un modo crítico las teorías, los métodos y los resultados. A este respecto el libro propone una primera síntesis, un primer ensayo de reflexión general sobre las sociedades políticas —extrañas a la historia occidental— tal y como han sido reveladas por los antropólogos. Esta postura incómoda no deja de sugerir los riesgos que corre, que son asumidos en la medida en que todo saber científico que se constituye ha de aceptar el ser vulnerable y parcialmente impugnado. Una empresa de esta índole sólo pudo llevarse a cabo gracias a los progresos realizados a lo largo de los últimos veinte años y a las encuestas directas que han ampliado el inventario de los sistemas políticos «exóticos» y de las más recientes investigaciones teóricas. Los antropólogos y sociólogos africanistas han contribuido extensamente a esta labor, y ello justifica las numerosas referencias a sus trabajos.

Esta obra desea igualmente poner en evidencia las aportaciones de la antropología política a los estudios tendentes a una mejor delimitación y a un mayor conocimiento del campo político. Define un modo de localización, con lo cual facilita una respuesta a la crítica de aquellos especialistas que reprochan a los antropólogos politistas el orientar sus trabajos hacia un objetivo mal determinado. Esta obra se refiere a la relación del poder con las estructuras elementales que le brindan su primer fundamento, con los tipos de estratificación social que lo vuelven necesario, con los rituales que aseguran su arraigo en lo sagrado e intervienen en sus estrategias. Esta diligencia no podía eludir el problema del Estado —y examina dilatadamente las características del Estado tradicional—, pero revela hasta qué punto es urgente el disociar la teoría po-

lítica de la teoría del Estado. Muestra que las sociedades humanas producen *todas* lo político y que *todas* ellas están expuestas y abiertas a las vicisitudes de la Historia. Por eso mismo, las preocupaciones de la filosofía política vuelven a ser encontradas y en cierto modo renovadas.

Esta presentación de la antropología política no ha excluido las posturas de índole teorica, sino que, por el contrario, es una oportunidad para elaborar una antropología dinámica y crítica en uno de los campos que parecen ser los más propicios a su edificación. En este sentido, este libro viene a reasumir, en un más alto nivel de generalidad, las preocupaciones definidas a lo largo de las investigaciones que hemos llevado a cabo en el dominio africanista. Enjuicia a las sociedades políticas no sólo bajo el aspecto de los principios que rigen su organización, sino también en función de las prácticas, las estrategias y las manipulaciones que aquéllas provocan. Tiene en cuenta la distancia existente entre las teorías que las sociedades producen y la realidad social, muy aproximativa y vulnerable, resultante de la acción de los hombres, de su política. Dada la propia naturaleza del objeto al cual se refiere, de los problemas que enjuicia, la antropología política ha adquirido una innegable eficiencia crítica. Recordémoslo a modo de conclusión: esta disciplina tiene ahora una virtud corrosiva cuyos efectos empiezan a sufrir algunas de las teorías ya asentadas; contribuyendo de esta manera a una renovación del pensamiento sociológico, el cual se precisa tanto por la fuerza de las cosas como por el devenir de las ciencias sociales.[1]

G. B.

1. Esta obra, que utiliza los resultados de las investigaciones personales realizadas durante los últimos diez años, mucho le debe a las observaciones y sugerencias formuladas en el seno del «Groupe de Recherches en Anthropologie et Sociologie politiques» que está bajo nuestra dirección. Claudine Vidal y Francine Dreyfus, colaboradoras de este grupo, han aportado una ayuda muy valiosa, tanto en el cotejo de la documentación como en la revisión del manuscrito.

Capítulo 1
Construcción de la antropología política

La antropología política aparece a un tiempo como un *proyecto* —muy antiguo, pero siempre actual— y como una *especialización* de la investigación antropológica, de constitución tardía. En el primer aspecto, asegura el rebasamiento de las experiencias y de las doctrinas políticas peculiares. De esta manera tiende a fundar una ciencia de lo político, contemplando al hombre desde el aspecto del *homo politicus* y buscando los rasgos comunes a todas las organizaciones políticas reconocidas dentro de su diversidad histórica y geográfica. En este sentido, ya está presente en la *Política* de Aristóteles, que considera al ser humano como un ser naturalmente político y aspira al descubrimiento de unas leyes más bien que a la definición de la mejor constitución concebible para cualquier Estado posible. En el segundo aspecto, la antropología política delimita un campo de estudio en el seno de la antropología social o de la etnología. Se dedica a la descripción y al análisis de los sistemas políticos (estructuras, procesos y representaciones) propios de las sociedades consideradas primitivas o arcaicas. Así entendida, se trata pues de una disciplina recientemente diferenciada. R. Lowie ha contribuido a su elaboración a la par que deploraba la insuficiencia de los trabajos antropológicos en materia política. Hay un hecho muy significativo: el comicio del «International Symposium on Anthropology», celebrado en el año 1952 en los Estados Unidos, no le dedicó gran atención. En unas fechas mucho más cercanas todavía, los antropólogos siguen levantando un acta de ausencia: en su mayoría confiesan que ellos «han subestimado el estudio comparativo de la organización política de las sociedades primitivas» (I. Schapera). De ahí los equívocos, los errores, las afirmaciones engañosas que condujeron a excluir la especialización y el pensamiento políticos de un gran número de sociedades.

Desde hace unos quince años la tendencia se in-

vierte. Las investigaciones sobre el lugar se multiplican, particularmente en el África Negra, donde más de una centena de «casos» han sido analizados y pueden ser sometidos a un tratamiento científico. Las elaboraciones teóricas empiezan a expresar los resultados conseguidos a través de estas nuevas investigaciones. Este repentino progreso se explica tanto por la actualidad —el hecho de contemplar a las sociedades en mutación salidas de la descolonización—, como por el devenir interno de la propia ciencia antropológica. Los politicólogos reconocen, ya desde ahora, la necesidad de una antropología política. Así tenemos que G. Almond hace de la misma la condición de toda ciencia política comparativa; R. Aron observa que las sociedades llamadas subdesarrolladas «están empezando a fascinar a los politicólogos deseosos de substraerse al provincialismo occidental o industrial». Y C. N. Parkinson «se inclina a pensar que el estudio de las teorías políticas debiera confiarse a los antropólogos sociales».

Este éxito tardío no se verifica sin impugnaciones ni ambigüedades. Para algunos filósofos —y entre ellos P. Ricoeur— la filosofía política es la *única* justificada; en la medida en que *lo* político es fundamentalmente lo mismo en una sociedad que en otra, en que *la* política es una «intención» (*telos*) y tiene por finalidad la naturaleza de la ciudad. Es una recusación total de las ciencias del fenómeno político; no puede ser refutada a su vez más que mediante un examen profundo de éste. Las incertidumbres manifestadas durante largo tiempo por esas disciplinas en cuanto a sus dominios, sus métodos y sus objetivos respectivos no son muy propicias para una tal empresa. Sin embargo, hay que intentar superarlas.

1. *Significación de la antropología política*

En tanto que disciplina que aspira a conseguir un estado científico, la antropología política se impone en primer lugar como un modo de reconocimiento y de conocimiento del exotismo político, de las formas políticas «otras». Es un instrumento de descubrimiento y de estudio de las diversas instituciones y prácti-

cas que aseguran el gobierno de los hombres, así como de los sistemas de pensamiento y de los símbolos que los fundan. Montesquieu, cuando elabora la noción de *despotismo oriental* (sugiriendo un tipo ideal en el sentido que le imparte Max Weber), cuando clasifica aparte a las sociedades que dicha noción define y pone en evidencia unas tradiciones políticas diferentes de las de Europa, se sitúa entre los primeros fundadores de la antropología política. El lugar concedido a ese modelo de sociedad política en el pensamiento marxista y neomarxista atestigua, por lo demás, la trascendencia de esta aportación.

De hecho, Montesquieu es el iniciador de una tarea científica que durante un período ha definido las funciones de la antropología cultural y social. Él hace un inventario manifestando la diversidad de las sociedades humanas; para ello recurre a los datos de la historia antigua, a las «descripciones» de los viajeros, a las observaciones relativas a los países extranjeros y extraños. Esboza un método de comparación y de clasificación, una tipología; y esto lo lleva a valorar el dominio político y a identificar, en cierto modo, a los tipos de sociedades según los modos de gobierno. Dentro de una misma perspectiva, la antropología intentó primero determinar las «áreas» de las culturas y las secuencias culturales considerando los criterios técnico-económicos, los elementos de civilización *y* las formas de las estructuras políticas.[1] Es hacer de lo «político» un carácter pertinente para la diferenciación de las sociedades globales y de las civilizaciones; a veces, representa concederle un estatuto científico privilegiado. La antropología política aparece con el aspecto de una disciplina que contempla a las sociedades «arcaicas», en las cuales el Estado no está claramente constituido, y a las sociedades en las que el Estado existe y presenta las más diversas configuraciones. Contempla necesariamente el problema del Estado, de su génesis y de sus expresiones primeras: R. Lowie, al consagrar una de sus principales obras a este problema (*The Origin of*

1. J. H. Stewart precisa a este respecto: «La estructura sociopolítica se presta en sí a la clasificación y es claramente más manifiesta que los demás aspectos de la cultura.»

the State, 1927), vuelve a encontrar de este modo las preocupaciones que movían a los pioneros de la investigación antropológica. Se halla confrontada asimismo con el problema de las sociedades segmentarias, carentes de poder político centralizado, que son objeto de un debate antiguo y siempre renaciente. El historiador F. J. Teggart, frecuentemente citado por los autores británicos, afirma: «La organización política es un asunto excepcional, que caracteriza solamente a determinados grupos... Todos los pueblos estuvieron durante un tiempo o siguen estando organizados sobre una base distinta.» (*The Processes of History*, 1918.) A treinta años de distancia, el sociólogo norteamericano R. MacIver sigue admitiendo que «el gobierno tribal difiere de todas las demás formas de gobierno» (*The Web of Government*). Por su diferencia esencial o por su ausencia de lo político, ya que ambas se postulan más que se demuestran, las sociedades que pertenecen al ámbito del estudio antropológico se hallan situadas aparte. Unas dicotomías sencillas pretenden expresar esta posición: sociedades sin organización política/sociedades con organización política, sin Estado/con Estado, sin historia o con historia repetitiva/con historia acumulativa, etc. Estas oposiciones son engañosas, pues crean un corte falsamente epistemológico, pese a que la vieja distinción entre sociedades primitivas y sociedades civilizadas haya marcado a la antropología política en el momento en que naciera. Al diferir el estudio metódico de los «sistemas primitivos de organización política», los antropólogos han propiciado las interpretaciones negativas: las de los teóricos extraños a su disciplina que niegan la existencia de semejantes sistemas.

La evocación de estas cuestiones sugiere los *objetivos* principales que pudieron ser vislumbrados por la antropología política y que la siguen definiendo:

a) Una determinación de lo político que no vincula este último ni a las únicas sociedades llamadas históricas ni a la existencia de un aparato estatal.

b) Una aclaración de los procesos de formación y de transformación de los sistemas políticos al am-

paro de una investigación paralela a la del historiador; si se evita generalmente la confusión de lo «primitivo» y de lo «primero», el examen de los testimonios que nos remontan a la época de los comienzos (de «la verdadera juventud del mundo», según la fórmula de Rousseau), o que dan cuenta de las transiciones, sigue siendo privilegio de unos pocos.

c) Un estudio comparativo, aprehendiendo las diferentes expresiones de la realidad política, no ya dentro de los límites de una historia particular —la de Europa—, sino en toda su extensión histórica y geográfica. En este sentido, la antropología política quiere ser una antropología en todo el sentido del término. De este modo contribuye a reducir el «provincionalismo» de los politicólogos denunciado por R. Aron, y a construir «la historia mundial del pensamiento político» deseada por C. N. Parkinson.

Las mutaciones acontecidas en las sociedades en vías de desarrollo confieren un sentido suplementario a las empresas conjugadas de la antropología y de la sociología políticas. Ellas permiten el análisis, actual y no retrospectivo, de los procesos que garantizan la transición del Gobierno tribal y del Estado tradicional al Estado moderno, del mito a la doctrina y a la ideología políticas. Así que es éste un momento propicio para el estudio, una de esas épocas *charnières* que Saint-Simon andaba buscando cuando interpretaba la revolución industrial, la formación de un nuevo tipo de sociedad y de civilización. La actual situación de las sociedades políticas exóticas incita a examinar, dentro de una perspectiva dinámica, las relaciones entre las organizaciones políticas tradicionales y las organizaciones políticas modernas, entre la tradición y el modernismo; además, al someter a las primeras a una verdadera prueba, requiere a su respecto una visión nueva y más crítica. La confrontación rebasa el estudio de la diversidad y de la génesis de las formas políticas, plantea igualmente el problema de su puesta en relación generalizada, de sus incompatibilidades y de sus antagonismos, de sus adaptaciones y de sus mutaciones.

2. *Elaboración de la antropología política*

Si la antropología política se define en primer lugar por la consideración del exotismo político y por el análisis comparativo al cual lleva, sus orígenes pueden considerarse como lejanos. Pese a las sugerencias reasumidas en las diversas épocas, no se elaboró sino lentamente; su nacimiento tardío obedece a unas razones que, en parte, explican sus vicisitudes.

a) *Los precursores.* Al reconstituir el itinerario de su ciencia, los antropólogos vuelven a descubrir a menudo los jalones remotos que atestiguan el carácter permanente (e ineludible) de sus fundamentales preocupaciones. M. Gluckman invoca a Aristóteles: su «tratado de gobierno», su búsqueda de las causas que provocan la degradación de los Gobiernos establecidos, su tentativa por determinar las leyes del cambio político. D. F. Pocock evoca la atención que ya Francis Bacon confería a los testimonios relativos a las sociedades diferentes o «salvajes». Lloyd Fallers recuerda que Maquiavelo —en *El príncipe*— distingue entre dos clases de gobierno, prefigurando dos de los tipos ideales diferenciados por Max Weber en su sociología política: El «patrimonialismo» y el «sultanismo».

Sin embargo, cabe buscar a los iniciadores de la *démarche* antropológica entre los creadores del pensamiento político del siglo XVIII. El precursor privilegiado sigue siendo Montesquieu. D. F. Pocock lo subrayó al remitirse al *Espíritu de las leyes*: «Se trata del primer intento serio por levantar un inventario de la diversidad de las sociedades humanas, con miras a clasificarlas y compararlas, con miras a estudiar en el seno de la sociedad el funcionamiento solidario de las instituciones.»[2] Dado que las sociedades están definidas conforme a sus modos de gobierno, esta aportación prepara el advenimiento de la sociología y de la antropología políticas. Pero hay más por encontrar que esta mera prefiguración y más por retener que la mera definición de una forma política que estaba llamada a un éxito diferido: el «despotismo

2. D. F. Pocock, *Social Anthropology*, Londres, 1961.

oriental». Montesquieu, según la fórmula de L. Althusser, provoca «una revolución en el método»; él arranca de los hechos: «Las leyes, las costumbres y los diversos usos de los pueblos de la Tierra»; elabora las nociones de los tipos y de las leyes; propone una clasificación morfológica e histórica de las sociedades —enfocadas sobre todo, importa recordarlo, como sociedades políticas.

Rousseau ha sido a menudo calificado como filósofo político, por referencia al *Discurso sobre la desigualdad* y al *Contrato social.* Su contribución no ha sido siempre valorada correctamente por los especialistas de la sociología y de la antropología política. No se reduce empero al contrato hipotético gracias al cual el género humano sale del estado «primitivo» y cambia su manera de ser, no se reduce a esa argumentación que C. N. Parkinson trata de «retórica del siglo XVIII» y de «senilidad». A la par que va prosiguiendo la imposible búsqueda de los orígenes, Rousseau contempla científicamente los usos de los «pueblos salvajes» e intuye sus dimensiones históricas y culturales. Reasume por su cuenta el relativismo del *Espíritu de las Leyes* y admite que el estudio comparativo de las sociedades permite comprender mejor a cada una de las mismas; elabora una interpretación en términos de génesis: la desigualdad y las relaciones de producción son los motores de la historia; reconoce, a la vez, el carácter específico y el desequilibrio de todo sistema social, el debate permanente entre «la fuerza de las cosas» y la «fuerza de la legislación». Los temas del «discurso» prefiguran a veces el análisis de F. Engels desentrañando «el origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado».

Por otra parte, no deja de ser cierto que ciertas corrientes del pensamiento político del siglo XVIII vuelven a resurgir con Marx y Engels. Su obra implica el esbozo de una antropología económica con la evidencia de un «modo de producción asiático» y de una antropología política —entre otras cosas al volver a tomar en consideración el «despotismo oriental» y sus manifestaciones históricas. Y se organiza esa reflexión a partir de una documentación exótica: relatos de viajeros y «descripciones», escritos con-

templando las comunidades pueblerinas y los Estados de la India a lo largo del siglo XIX, trabajos de los historiadores y los etnógrafos. Su empresa (más bien acometida que terminada) se sujeta a una doble exigencia: la búsqueda del proceso de formación de las clases sociales y del Estado a través de la disolución de las comunidades primitivas; la determinación de las características de una «sociedad asiática» que parece singular. El paso lleva consigo cierta contradicción interna, sobre todo si se toma en cuenta la contribución de F. Engels. Pues éste trata la historia occidental como la representación de desarrollo de la humanidad, introduciendo de esta manera una visión unitaria del devenir de las sociedades y las civilizaciones. Por otra parte, en la misma medida en que la sociedad «asiática» y el Estado que es capaz de regirla se hallan considerados aparte, aquélla se encuentra en cierto modo algo así como sacada fuera de la historia, condenada al estancamiento relativo, a la inmutabilidad. Esta dificultad sigue subsistiendo en el seno de las primeras investigaciones antropológicas: por una parte, tienden al estudio de las génesis, de los procesos de formación y de transformación, aun admitiendo que es casi imposible «descubrir el origen de las instituciones primitivas» (Fortes y Evans-Pritchard); por otra parte, se sujetan a las formas más específicas de las sociedades y de las civilizaciones, en detrimento, a menudo, del examen de los caracteres comunes y de los procesos generales que contribuyeron a su formación.

b) *Los primeros antropólogos.* Consideraron los fenómenos políticos, sobre todo en el aspecto de su génesis. Y ello con tanta discreción que pudo llegarse hasta a negar su interés por este dominio de la ciencia. Max Gluckman pone de manifiesto su absoluto desinterés: «Ninguno de los primeros antropólogos, ni el propio Maine, si es que lo reivindicamos en tanto que antepasado, consideró el problema político; quizá fuera debido a que las investigaciones iniciales en antropología estuvieron consagradas a las sociedades en pequeña escala de América, de Australia, de Oceanía y de la India.»

Sin embargo, no deja de ser frecuente la referen-

cia a los pioneros, como Sir Henry Maine, a quien acabamos de evocar y que tantas veces fue subestimado, el cual es autor de la famosa obra *Ancient Law* (1861. Este estudio compartivo de las instituciones indoeuropeas apunta dos «revoluciones» en el devenir de las sociedades: la transición de las sociedades basadas en el *status* a las sociedades asentadas sobre el contrato; el paso de las organizaciones sociales centradas en el parentesco a las organizaciones que están sujetas a otro principio, pongamos por caso al de la «contigüidad local» que define «el asiento de la acción política mancomunada». Esta doble distinción es la fuente de un debate que siempre sigue abierto. La referencia citada con más frecuencia no deja de ser sin embargo la *Ancient Society* (1877) de L. H. Morgan, inspirador de F. Engels y padre venerado de la mayoría de los antropólogos modernos. Morgan reconoce dos tipos de gobierno «fundamentalmente distintos» y significativos de la antigua evolución de las sociedades: «El primer tipo, en el orden cronológico, está fundado sobre las personas y sobre las relaciones puramente personales; puede considerársele como una sociedad (*societas*)... El segundo se asienta sobre el territorio y sobre la propiedad; puede considerarse como un Estado (*civitas*)... La sociedad política está organizada sobre unas estructuras territoriales, tiene en cuenta las relaciones de propiedad así como las relaciones que el territorio establece entre las personas.» Este modo de interpretación lleva prácticamente a la antropología a privar del rasgo político a un vasto conjunto de sociedades. Morgan ha sido víctima de su propio sistema teórico, tomado en este caso en parte de los trabajos de Henry Maine. Dedicó muchos capítulos de su gran obra a la «idea del gobierno», pero no dejó de negar con ello la compatibilidad del sistema de los clanes (sociedad primitiva) con ciertas formas de organización que son esencialmente políticas (aristocracia, monarquía). De esta manera suscitó una controversia constantemente renaciente en el seno de la teoría antropológica. En 1956, I. Schapera vuelve a reasumirla nuevamente en su libro *Government and Politics in Tribal Societies.*

c) *Los antropólogos politistas.* Después de 1920 es cuando se elabora una antropología política diferenciada, explícita y no ya implícita. Arranca de la problemática antigua, pero explota unos materiales nuevos resultantes de la investigación etnográfica. Vuelve a discutir acerca del Estado, de su origen y de sus expresiones primitivas, cuestión ésta ya resumida por Franz Oppenheimer a comienzos de siglo (*Der Staat,* 1907).

En un intervalo de unos años se publican dos estudios importantes que responden a una misma preocupación. El de W. C. MacLeod, que utiliza la documentación acumulada por los etnógrafos americanistas: *The Origin of the State Reconsidered in the Light of the Data of Aboriginal North America* (1924) y el de R. H. Lowie, *The Origin of the State* (1927), que determina el papel respectivo de los factores internos (los que provocan la diferenciación social) y de los factores externos (los resultantes de la conquista) en la formación de los Estados. Se trata en este caso de los productos de unos pasos que se quieren a sí mismos científicos, asentados sobre los hechos y claramente distintos de las empresas de la filosofía política. El problema de los orígenes es asimismo el que contempla Sir James G. Frazer; él considera las relaciones entre la magia, la religión y la realeza; así se convierte en el iniciador de los trabajos esclarecedores de la relación del poder y de lo sagrado. Se abren nuevos dominios para la investigación; algunos desembocan en el reconocimiento y la interpretación de las teorías exóticas del gobierno: Beni Prasad publica su *Theory of Government in India* en 1927.[3] Las obras generales de los politicólogos empiezan a efectuar breves incursiones antropológicas; así, por ejemplo, la *History of Political Theories* (1924) de A. A. Goldenweiser se refiere especialmente al sistema político de los Iroqueses de la América del Norte.

Los primeros tratados de antropología confieren

3. Alrededor de 1920, los estudios dedicados al pensamiento político de los hindúes se multiplican; citemos los de U. Ghostal (1923), Ajir Kumar Sen (1926) y N. C. Bandyopadhaya (1927).

un lugar muy limitado a los hechos políticos; el de F. Boas (*General Anthropology*) reserva un capítulo a la problemática del gobierno; el de R. Lowie (*Primitive Society*) sistematiza las tesis de este autor y aporta un inventario limitado de los principales resultados. Pero la revolución antropológica determinante es la de los años 30, época durante la cual se multiplican los estudios sobre el terreno y las elaboraciones teóricas o metodológicas que resultan de los mismos. Las investigaciones consagradas a las sociedades segmentarias —llamadas «sin Estado»—, a las estructuras del parentesco y a los modelos de relaciones que rigen estas últimas, conducen a una mejor delimitación del campo político y a una mejor aprehensión de la diversidad de sus rasgos.

Es en el dominio africanista donde acontecen los progresos más rápidos; las sociedades sometidas a investigación están organizadas en mayor escala; la diferenciación de las relaciones de parentesco y de las relaciones propiamente políticas se manifiesta en él más nítidamente que en el seno de las microsociedades «arcaicas». En 1940, se publican tres obras hoy día clásicas. Dos de ellas, escritas por E. E. Evans-Pritchard, expresan los resultados de encuestas directas y comportan unas nuevas implicaciones teóricas. *The Nuer*, libro que presenta los rasgos generales de una sociedad nilótica, muestra al mismo tiempo las relaciones y las instituciones políticas de un pueblo aparentemente desprovisto de Gobierno; demuestra la posibilidad de existencia de una «anarquía ordenada». *The Political System of the Anuak* es exclusivamente un estudio de antropología política relativo a un pueblo sudanés, vecino de los Nuer, que ha elaborado dos formas contrastadas y competidoras de gobierno de los hombres. El tercer libro es una compilación colectiva dirigida por E. E. Evans-Pritchard y M. Fortes: *African Political Systems*. Este libro se sujeta a una exigencia comparatista al presentar unos «casos» claramente diferenciados, está precedido de una introducción teórica y plantea el esbozo de una tipología; M. Bluckman lo considera como la primera contribución encaminada a dar un estatuto científico a la antropología política. Cierto que los responsables de la obra marcan sus distan-

cias respecto a los «filósofos de lo político», los cuales se preocupan menos de «describir» que de «decir cuál es el Gobierno que los hombres *debieran* darse». Esta afirmación no deja, claro está, de suscitar reservas, pero son pocos los especialistas que no expresan su gratitud hacia esos dos grandes antropólogos.

Después de 1945, el número de los africanistas politistas se incrementa rápidamente. En primer lugar, sus estudios no dejan de ser el producto de una intensa labor efectuada sobre el mismo terreno. En ellas se contempla a la vez las sociedades segmentarias (Fortes, Middleton y Tait, Southall, Balandier) y las sociedades estatales (Nadel, Smith, Maquet, Mercier, Apter, Beattie). Inducen a unas búsquedas teóricas y a unas síntesis regionales al confrontar sistemas relacionados entre sí; así, para las sociedades linajeras tenemos *Tribes without Rulers*, obra publicada en 1958 bajo la dirección de Middleton y Tait; y, para los Estados de la región oriental interlacustre, cabe citar *Primitive Government*, publicado en 1962 por L. Mair. El libro de I. Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies* (1956), tiene un alcance general, tal como su título lo sugiere, pese a estar fundado exclusivamente sobre unos ejemplos extraídos del África meridional. Esta obra analiza los mecanismos que garantizan el funcionamiento de los Gobiernos primitivos y desentraña ciertos problemas de índole terminológica. En cuanto a las investigaciones más recientes, orientadas por las situaciones resultantes de la independencia, establecen un nexo entre la antropología política y la ciencia política (Apter, Coleman, Hodgkin, Potekhin, Ziegler). Estas investigaciones muestran la necesidad de una cooperación interdisciplinaria.

Fuera del campo africanista, una obra domina la literatura especializada, se trata de la que E. R. Leach ha dedicado a las estructuras y a las organizaciones políticas de los Kachin de Birmania: *Political Systems of Highland Burma* (1954). Este estudio trata de valorizar el aspecto político de los fenómenos sociales. Siguiendo los pasos de Nadel, y de sus predecesores, la sociedad global y la «unidad política» son identificadas, mientras que las estructuras sociales se

hallan consideradas a su vez por referencia a las «ideas concernientes a la distribución del poder entre las personas y los grupos de personas». E. R. Leach elabora —y ésta es su mayor aportación— un estructuralismo dinámico, repleto de sugerencias provechosas para la antropología política. Manifiesta la inestabilidad relativa de los equilibrios sociopolíticos (trátase de unos «equilibrios movedizos», según la fórmula de Pareto), la incidencia de las «contradicciones», la separación entre el sistema de las relaciones sociales y políticas y el sistema de ideas asociado con aquéllas. Importa examinar con un rigor más constante las cuestiones de método.

3. *Métodos y tendencias de la antropología política*

Los métodos no se diferencian, desde un principio, de los que caracterizan al conjunto de la orientación antropológica. Devienen más específicos cuando la antropología política, implícita aún, aborda aquellos problemas que le son propios: el proceso de formación de las sociedades estatales, la naturaleza del Estado primitivo, las formas del poder político dentro de las sociedades con gobierno mínimo, etc. Dichos métodos asumen su plena originalidad desde el momento mismo en que la antropología política se convierte en un proyecto científico que tiende hacia un objeto y unos objetivos claramente determinados. Es entonces cuando se hallan influidos por las sociologías políticas ya establecidas —la de Max Weber o, más raramente, la de Marx y Engels (por ejemplo, en el caso de Leslie White). Se benefician no obstante de los progresos realizados por la antropología general.

Estos métodos se caracterizan por los instrumentos a los cuales recurren, por los problemas a los cuales suelen ser aplicados. No se les define lo bastante al oponer los trabajos teóricos, que construyen su esfera de estudio al basarse en la aportación de las búsquedas de terreno, y los trabajos que se limitan a la elaboración inmediata de los datos facilitados por la encuesta directa. Es preciso establecer un breve inventario de dichos métodos antes de va-

lorar su eficiencia científica en el reconocimiento del campo político.

a) *La orientación genética.* Es, a la vez, la primera y la más ambiciosa en la historia de la disciplina; plantea los problemas del origen y de la «evolución» a largo alcance: origen mágico o/y religioso de la monarquía, proceso de constitución del Estado primitivo, transición de las sociedades edificadas sobre «el parentesco» hacia las sociedades políticas, etc. Está ilustrada por una serie de obras, empezando por las de los pioneros y terminando con el estudio histórico de W. C. MacLeod: *The Origin and History of Politics* (1931). En cierta manera, desemboca en las investigaciones etnológicas que, inspiradas por el marxismo, asocian una concepción dialéctica de la historia de las sociedades.

b) *La orientación funcionalista.* Identifica las instituciones políticas, en las llamadas sociedades primitivas, a partir de las funciones asumidas. Según la expresión de Radcliffe-Brown, conduce a considerar la «organización política» como un «aspecto» de la «organización total de la sociedad». De hecho, el análisis se refiere a las instituciones realmente políticas (pongamos por caso, el aparato de la monarquía) y las instituciones multifuncionales utilizadas en ciertos casos para fines políticos (como son las «alianzas» concertadas entre los clanes o los linajes). Este tipo de orientación permite definir las relaciones políticas, las organizaciones y los sistemas que constituyen, pero ha contribuido muy poco a esclarecer la «naturaleza» del fenómeno político. Este fenómeno lo caracterizan generalmente dos grupos de funciones: las que asientan o mantienen el orden social al organizar la cooperación interna (Radcliffe-Brown); y las que garantizan la seguridad al asegurar la defensa de la unidad política.

c) *La orientación tipológica.* Prolonga la anterior. Tiende a la determinación de los tipos de sistemas políticos, a la clasificación de las formas organizacionales de la vida política. La existencia o la inexistencia del Estado primitivo parece brindar un primer

criterio diferenciador: éste es el que prevalece en *African Political Systems*. Esta interpretación dicotómica se halla impugnada actualmente. De hecho, es factible edificar una serie de tipos que se extiendan desde los sistemas con gobierno mínimo hasta los sistemas con un Estado claramente constituido; al progresar de un tipo hacia los demás, el poder político se diferencia más aún, se organiza de un modo más complejo y se centraliza. La mera oposición de las «sociedades segmentarias» y de las «sociedades estatales centralizadas» parece tanto más impugnable en cuanto que el africanista A. Southall ha subrayado la necesidad de introducir por lo menos una tercera categoría, o sea la de los «estados segmentarios».

Más allá de esta crítica, el método mismo se halla en discusión; hasta tal extremo que, a veces, la tipología se ve asimilada a una vana «tautología» (E. R. Leach). Convendría al menos no confundir y mezclar las tipologías «descriptivas» y las tipologías «deductivas» (D. Easton). Importaría no eludir la dificultad mayor: los tipos definidos están «cuajados»; y, según la recia fórmula de Leach, «no podemos conformarnos por más tiempo con las tentativas de establecer una tipología de unos sistemas ya fijados».

d) *La orientación terminológica.* Una primera localización y una primera clasificación de los fenómenos y de los sistemas políticos desembocan necesariamente en un intento de elaboración de las categorías fundamentales. Ésta es una tarea ardua que requiere, previamente, una delimitación exacta del campo político.[4] Esta tarea dista mucho de estar terminada: el politicólogo D. Easton, en un ensayo relativo a la antropología política, afirma que el objeto de esa disciplina sigue estando mal definido porque «numerosos problemas conceptuales no han sido solventados». Una de las iniciativas más audaces es la de M. G. Smith; trata de establecer con rigor las nociones básicas: acción política, competición, poder, autoridad, administración, función, etc.; esta iniciativa es tanto más provechosa —por su resultado— en

4. *Cf.* en el capítulo II: «Dominio de lo político».

cuanto contempla la «acción política» de un modo analítico y con el fin de localizar la parte que todos los sistemas tienen de común. El léxico de los conceptos-clave sigue siendo no obstante más fácil de sentar que de cargarle de contenido.

La elaboración de estos conceptos debe completarse con un estudio sistemático de las categorías y las teorías políticas indígenas, bien sean explícitas o implícitas y cualesquiera que fueren las dificultades planteadas por su traducción. La lingüística es así uno de los instrumentos indispensables para la antropología y la sociología políticas. Uno no puede ignorar el hecho de que las sociedades pertenecientes a la primera de esas dos disciplinas imponen el esclarecimiento de las teorías que las explican y de las ideologías que las justifican. A. Southall, J. Beattie y G. Balandier han sugerido los medios que han de utilizarse para construir esos sistemas expresivos del pensamiento político indígena.

e) *La orientación estructuralista.* Ésta substituye el estudio genético o funcionalista por un estudio de lo político, el cual se lleva a cabo partiendo de unos modelos estructurales. Lo político es considerado en el aspecto de las relaciones «formales» que dan cuenta de las relaciones de poder realmente instauradas entre los individuos y entre los grupos. Si nos sujetamos a la interpretación más sencilla, las estructuras políticas —como toda estructura social— son unos sistemas abstractos expresivos de los principios que unen a los elementos constitutivos de unas sociedades políticas concretas. En un artículo alentador dedicado a «la estructura del poder entre los Hadjerai»,[5] grupo de poblaciones del Tchad, J. Pouillon precisa e ilustra algunas de las posibilidades del método estructuralista aplicado al campo de la antropología política. La aplicación abarca un conjunto de microsociedades que presentan a un tiempo unos parentescos (el nombre general —Hadjerai— los evoca) y significativas variantes, especialmente al tratarse del «poder». Una doble condición, o sea

5. J. POUILLON, *La structure du pouvoir chez les Hadjerai* (Tchad), en «L'Homme», setiembre-diciembre 1964.

la presencia de elementos comunes y la diferenciación en la ordenación de los mismos, es necesaria en esta orientación; pues dicha condición permite elaborar, en dos grados, unos «sistemas» que corresponden al conjunto de las modalidades de organización sociopolítica y a un «sistema de los sistemas» —o sea el que supuestamente ha de definir el poder Hadjerai. De ahí, los dos momentos del estudio: en un primer tiempo se procede a la localización de las «relaciones estructurales internas de cada organización considerada como un sistema»; en un segundo tiempo se procede a la interpretación del conjunto de las organizaciones analizadas como «si fuese el producto de una combinatoria». En el caso considerado, el método pone sobre todo en evidencia las combinaciones diferentes (equivalencia, diferenciación parcial, acentuación variable) de los poderes religioso y político, el juego de una lógica que se realiza de formas diversas en el seno de una misma estructura global. De esta manera, las variantes pueden mostrar los «estados» de una misma estructura.

La orientación estructuralista, aplicada al estudio de los sistemas políticos, suscita unas dificultades que son consubstanciales en un nivel más general. Y muy particularmente, aquellas que contempla E. R. Leach, estructuralista precavido, en su estudio de la sociedad política Kachin; así, parte del hecho evidente según el cual las estructuras elaboradas por el antropólogo son unos modelos que sólo existen en tanto que «construcciones lógicas». Y esto no deja de acarrear una primera pregunta: ¿Cómo asegurarse de que el modelo formal es el más adecuado? Por otra parte, Leach analiza una dificultad más esencial. «Los sistemas estructurales tal como los describen los antropólogos son siempre unos sistemas estáticos»; se trata de unos modelos de la realidad social que presentan un estado de coherencia y de equilibrio acentuado, mientras que esa realidad no tiene el carácter de un todo coherente; encierra unas contradicciones, manifiesta unas variaciones y unas modificaciones de las estructuras. En el caso singular de la organización política Kachin, Leach localiza el fenómeno de una oscilación entre

dos polos —el tipo «democrático» *gumlao*[6] y el tipo «aristocrático» *shan*—, la inestabilidad del sistema y los ajustamientos variables de la cultura, de la estructura sociopolítica y del medio ecológico. El rigor de varios análisis estructuralistas no deja de ser aparente y engañoso. Ello se explica por una condición necesaria pero a menudo encubierta: «La descripción de ciertos tipos de situación irreales, a saber, la estructura de los sistemas de equilibrios.» (E. R. Leach.)

f) *La orientación dinamista.* Completa, por una parte, la orientación anterior, corrigiéndola en algunos de sus puntos. Trata de aprehender la dinámica tanto de las estructuras como del sistema de relaciones que las constituyen: es decir, de tomar en consideración las incompatibilidades, las contradicciones, las tensiones, y el movimiento inherente a toda sociedad. Se impone tanto más en la antropología política en cuanto el dominio político no deja de ser el que permite captar mejor aquellas relaciones y donde la historia imprime con más nitidez su marchamo.

E. R. Leach ha contribuido directamente a la elaboración de esta orientación, después de haber investigado los motivos de su tardía aparición. Leach imputa la influencia dominante de Durkheim —en detrimento de la de Pareto o de Max Weber— que habría permitido una concepción acentuadora de los equilibrios estructurales, las uniformidades culturales, las formas de solidaridad; aun cuando las sociedades portadoras de conflictos aparentes y abiertas a los cambios se hubieran vuelto «sospechosas de anomía». Leach denuncia los «prejuicios académicos» y el etnocentrismo de los antropólogos que han hecho eliminar algunos de los datos de hecho para tratar sólo de las sociedades estables, no amenazadas por las contradicciones intestinas y aisladas dentro de sus fronteras. En suma, Leach inci-

6. Todos los términos extraídos de las lenguas vernáculas se transcriben según un sistema muy simplificado: una letra siempre representa un sonido: ü = u (con pronunciación francesa); la tilde marca la nasalización: õ = on.

ta a tomar en consideración lo contradictorio, lo conflictivo, lo aproximativo y lo relacional *externo*. Esta orientación no deja de ser necesaria al progreso de la antropología política, pues lo político se define en primer lugar por el enfrentamiento de los intereses y la competición.

Los antropólogos de la escuela de Manchester, bajo el impulso de Max Bluckman, orientan sus búsquedas en el sentido de una interpretación dinámica de las sociedades. Bluckman ha examinado la naturaleza de las relaciones existentes entre la «costumbre» y el «conflicto» (*Custom and Conflict in Africa,* 1955), entre el «orden» y la «rebelión» (*Order and Rebelion in Tribal Africa,* 1963). Su aportación interesa a un tiempo a la teoría general de las sociedades tradicionales y arcaicas y al método de la antropología política. Esta última encuentra unas sugerencias en su teoría de la rebelión y en sus estudios consagrados a ciertos Estados africanos. La rebelión se concibe como un proceso permanente que afecta de un modo constante a las relaciones políticas mientras que lo ritual, por una parte, se contempla como un medio para expresar los conflictos y superarlos afirmando la unidad de la sociedad. El Estado africano tradicional nos aparece inestable y portador de una impugnación organizada —ritualizada— que contribuye mucho más al mantenimiento del sistema que a su modificación; la inestabilidad relativa y la rebelión controlada serían pues las manifestaciones normales de los procesos políticos propios de este tipo de Estado. Como vemos, la innovación teórica no deja de ser real; ahora bien, no es llevada hasta su fin. Max Bluckman reconoce ciertamente la dinámica interna como «constitutiva» de toda sociedad, pero reduce su alcance modificador. Es tenida en cuenta —al igual que los efectos resultantes de las «condiciones externas»—, pero se inscribe en una concepción de la historia que liga las sociedades pertenecientes a la antropología a una historia considerada *repetitiva*.

Tal interpretación provoca un debate que no puede esquivarse, y cuya importancia se manifiesta por lo demás a través del interés creciente suscitado por los análisis antropológicos de sello histórico y por

la multiplicación de los ensayos teóricos que la valoran. Tras un largo período de descrédito, el cual se explica por las desmedidas ambiciones de la escuela evolucionista, las ingenuidades de la escuela difusionista y la parcialidad negativa de la escuela funcionalista, esas cuestiones vuelven a situarse en un primer plano en el campo de la investigación antropológica. Una pequeña obra de E. E. Evans-Pritchard (*Anthropology and History,* 1961) contribuye a esa rehabilitación de la historia. El debate no encontrará su salida más que si se empieza por distinguir sin riesgo alguno de confusión los medios del conocimiento histórico, las formas asumidas por el devenir histórico y las expresiones ideológicas que recubren la historia verdadera. Para la antropología política, el esclarecimiento de las relaciones existentes entre esos tres registros es una condición necesaria.

En un dominio que durante largo tiempo se consideró fuera de la historia —el de las sociedades y las civilizaciones negro-africanas—, los trabajos recientes empiezan a demostrar la falsedad de las interpretaciones demasiado estáticas. La realidad de la historia africana, que se manifiesta a través de sus incidencias sobre la vida y la muerte de las sociedades políticas y de las civilizaciones negras no puede ignorarse por más tiempo. Las investigaciones, al tener en cuenta esas dimensiones, revelan que la conciencia histórica no apareció por accidente, como consecuencia de los sufrimientos de la colonización y de las transformaciones modernas; dichas investigaciones muestran —confirmando el punto de vista de J.-P. Sartre— que no se trata sólo de una historia extranjera la cual fue «interiorizada». S. F. Nadel, en su estudio del Nupe (Nigeria), distingue entre dos niveles de expresión de la historia: el de la historia ideológica y el de la historia objetiva, v observa que los Nupe tienen una conciencia histórica (los califica de *historically minded*) que opera con cada uno de esos dos registros.[7] Las nuevas investigaciones han confirmado esa dualidad de la expresión histórica y del conocimiento que

7. *Cf. A Black Byzantium,* Londres, 1942.

rige: una historia «pública» (fijada en sus rasgos generales y relativa a una entidad étnica conjunta) coexiste con una historia «privada» (definida en sus detalles, sometida a unas distorsiones, que se refiere a unos grupos particulares y a sus intereses específicos). A este respecto, un estudio de Ian Cunnison realizado entre las gentes de Luapula, en África Central, ofrece una ilustración concreta. Define la situación respectiva de esas dos modalidades de la historia africana: los tiempos y el cambio quedan asociados al plano de la historia llamada impersonal; en el plano de la historia llamada personal, el tiempo es abolido y las modificaciones consideradas como nulas y las posiciones y los intereses de los grupos se hallan por así decirlo fijados. Este análisis demuestra, por otra parte, hasta qué punto los «Luapula» han tomado conciencia del papel del acontecimiento en el devenir de su sociedad y han cobrado el sentido de la causalidad histórica; para ellos esta última no se sujeta al orden sobrenatural, puesto que los acontecimientos están sometidos, principalmente, a la voluntad de los hombres.

La ligazón entre la historia y la política no deja de ser aparente, incluso en el caso de las sociedades abandonadas a las disciplinas antropológicas. Desde el momento en que las sociedades no se consideran como unos sistemas estancados, el parentesco esencial de su dinámica social y de su historia ya no puede desconocerse. Otra razón se impone con más fuerza todavía: los grados de la conciencia histórica son correlativos a las formas y al grado de centralización del poder político. En las sociedades segmentarias, los únicos guardianes del saber relativo al pasado suelen ser, por lo general, los que ostentan el poder. En las sociedades estatales, la conciencia histórica parece ser más viva y más extensa. Por otra parte, es precisamente en el seno de estas últimas donde se capta con nitidez la utilización de la historia ideológica para unas finalidades de estrategia política; J. Vansina lo ha revelado perfectamente a propósito del Ruanda antiguo. Aún queda por recordar que el encarrilamiento de los países colonizados hacia la independencia ha puesto al servicio de los nacionalismos una verdadera his-

toria militante. De modo que gracias al juego de una necesidad, la cual se volvió manifiesta, la teoría dinámica de las sociedades, la antropología y la sociología política y la historia han sido movidas a coligar sus esfuerzos. Y este encuentro le imparte un nuevo vigor al vaticinio de Durkheim: «Estamos convencidos... de que llegará el día en que el espíritu histórico y el espíritu sociológico ya no diferirán sino por unos matices.»

Capítulo 2
El dominio de lo político

La antropología política está confrontada, desde un comienzo, con unos debates, los cuales fueron tan esenciales para la existencia de la filosofía política que la pusieron en peligro hasta el extremo de que R. Polin, entre otros, señala la necesidad y la urgencia de presentar su «definición» moderna y su «defensa». Ambas disciplinas, en sus ambiciones extremas, tienden a alcanzar la esencia misma de lo político con la diversidad de las formas que lo manifiestan. No obstante, sus relaciones parecen marcadas por la ambigüedad. Los primeros antropólogos denunciaron el etnocentrismo de la mayoría de las teorías políticas; R. Lowie advierte en ellas una reflexión centrada principalmente sobre el Estado y que recurre a un concepto unilateral del Gobierno de las sociedades humanas. En ese sentido, la filosofía política se identifica con una filosofía del Estado y se acomoda mal a los datos resultantes del estudio de las sociedades «primitivas». Los antropólogos modernos oponen el carácter científico de su investigación al carácter normativo de las filosofías políticas, la validez de sus resultados a las conclusiones no verificadas y probadas de los teóricos. Si tales críticas no bastaron para conferir a la antropología política unas bases menos vulnerables, contribuyeron no obstante a servir la causa de los politicólogos radicales, como por ejemplo la crítica de C. N. Parkinson que quiere llevar a estos últimos fuera de los «caminos trillados» y que los incita a crear «una historia mundial del pensamiento político». Su proyecto reasume en cierto modo la exigencia de los especialistas que pretenden hacer de la antropología política una verdadera ciencia comparativa del Gobierno. Este proyecto común, de un conocimiento que se quiere sea objetivo, y de una desoccidentalización de los datos, no elimina las consideraciones iniciales a toda filosofía política. ¿Cómo identificar y calificar lo político? ¿Cómo

«construirlo» si no es una expresión manifiesta de la realidad social? ¿Cómo determinar sus funciones específicas si se admite —con varios antropólogos— que ciertas sociedades primitivas carecen de una organización política?

1. *Maximalistas y minimalistas*

La información etnográfica, fundada por encuestas directas, demuestra una gran diversidad de formas políticas «primitivas»; y ello, tanto si se trata del dominio americano —desde las bandas de los esquimales hasta el Estado imperial de los Incas del Perú—, como del dominio africano —desde las bandas de los Pigmeos y de los Negritos hasta los Estados tradicionales, entre los cuales algunos, como el Imperio Mossi y el Reino de Ganda, siguen sobreviviendo. Si esta variedad mueve a las clasificaciones y a las tipologías, impone ante todo la cuestión previa de la *localización* y de la *delimitación* del campo político. A este respecto, dos campos se oponen entre sí: de un lado los maximalistas y, de otro lado, los minimalistas. El primero, cuyas referencias son antiguas y aún veneradas, podría tener por divisa la afirmación de Bonald: no hay sociedad sin Gobierno.

Es un hecho que la *Política* de Aristóteles ya contempla al hombre como a un ser «naturalmente» político e identifica al Estado con la agrupación social que, abarcando a todas las demás y superándolas en capacidad, en definitiva puede existir por sí misma. Este modo de interpretación, llevado a su extremo, conduce a asimilar la unidad política a la sociedad global. Así, tenemos que S. F. Nadel escribe en su análisis de los fundamentos de la antropología social: «Cuando se considera una sociedad, encontramos la unidad política, y cuando se habla de la primera, de hecho se contempla esta última»; de tal suerte que las instituciones políticas son las que aseguran la dirección y el mantenimiento «del más amplio de los grupos en cuerpo, es decir, la sociedad». E. R. Leach retiene esta asimilación y acepta implícitamente esta igualdad es-

tablecida entre la sociedad y la unidad política definida por su capacidad máxima de inclusión.

Ciertos análisis funcionalistas no contradicen esta amplia acepción de lo político. Cuando I. Schapera define la organización política como el «aspecto de la organización total que asegura el establecimiento y el mantenimiento de la cooperación interna y de la independencia externa», emparenta, mediante la segunda de aquellas funciones, su noción de lo político a las anteriores.

Los minimalistas se muestran negativos o ambiguos respecto a la atribución de un Gobierno a todas las sociedades primitivas. Un buen número de historiadores y de sociólogos suelen encontrarse entre ellos; salvo Max Weber, quien supo recordar la anterioridad de la política en relación con el Estado, el cual, lejos de confundirse con ella no es sino una de sus manifestaciones históricas. Ciertos antropólogos, antiguos y modernos, se sitúan igualmente entre los que impugnan la universalidad de los fenómenos políticos. Uno de los «fundadores», W. C. MacLeod, enjuicia a unos pueblos que considera —como los Yurok de California— desprovistos de una organización política y viviendo en un estado de anarquía (*The Origin and History of Politics*, 1931). B. Malinowski admite que los «grupos políticos están ausentes «entre los Vedda y los nativos australianos, y R. Redfield subraya que las instituciones políticas pueden faltar totalmente en el caso de las sociedades «más primitivas». Y el propio Radcliffe-Brown, en su estudio de los Andaman (*The Andaman Islanders*, 1922), reconoce que esos insulares no disponen de ningún «Gobierno organizado».

De hecho, la verificación negativa tiene raras veces un valor absoluto; en la mayoría de los casos no expresa sino la ausencia de instituciones políticas comparables a las que rigen el Estado moderno. Dado este implícito etnocentrismo, no puede ser satisfactoria. De ahí los intentos por romper una dicotomía demasiado simplista, oponiendo las sociedades tribales a las sociedades con un Gobierno claramente constituido y racional. Esas tentativas suelen operar por diferentes vías. Pueden caracterizar el dominio político menos por sus modos de orga-

nización que por las funciones cumplidas; en ese caso se amplía su extensión. Tienden igualmente a localizar un «rellano» a partir del cual lo político se manifiesta nítidamente. L. Mair lo recuerda: «Algunos antropólogos tendrían por seguro que la esfera de lo político empieza allí donde acaba la del parentesco.» O bien la dificultad se aborda de frente, y el conocimiento del hecho político se busca a partir de las sociedades donde es menos aparente, es decir en las sociedades llamadas «segmentarias». Así, M. G. Smith dedica un largo artículo[1] a las sociedades de linaje que considera en un triple aspecto: en tanto que sistema con características formales, en tanto que modo de relación distinto del parentesco, y mayormente en tanto que estructura de contenido político. Llega a considerar la vida política como un *aspecto* de toda vida social, no como el producto de unidades o de estructuras específicas, y a negar la pertinencia de la distinción rígida establecida entre «sociedades con Estado» y «sociedades sin Estado». Pero también esta interpretación es imputada, entre otros, por D. Easton, en su artículo sobre los problemas de la antropología política: el análisis teórico de Smith es —a juicio suyo— de un nivel tan elevado que no permite aprehender mediante qué rasgos los sistemas políticos se parecen, por la mera razón de que descuida el examen de lo que los hace diferenciarse. De modo que la incertidumbre sigue siendo total.

2. *Confrontación de los métodos*

La ambigüedad se sitúa, a la vez, en los hechos, los pasos y el vocabulario técnico de los especialistas. A simple vista, la palabra «política» encierra varias acepciones —algunas de las cuales se hallan sugeridas por el idioma inglés que diferencia *polity*, *policy* y *politics*. No es posible confundir, sin riesgos científicos verdaderos, lo que atañe a: *a*) los modos de organización del gobierno de las socieda-

1. M. G. SMITH, *On Segmentary Lineage Systems*, en «Journal of the Roy. Anth. Institute», vol. 86, 1956.

des humanas; *b*) los tipos de acción que llevan a la dirección de los asuntos públicos; *c*) las estrategias resultantes de la competición de los individuos y de los grupos. Convendría agregar a todas esas distinciones una cuarta categoría: la del conocimiento político; ésta impone considerar los medios de interpretación y de justificación a los cuales la vida política recurre. Esos diversos aspectos no se hallan siempre diferenciados ni se abordan siempre de idéntica manera. El acento puesto sobre tal o cual de entre los mismos lleva a unas definiciones distintas en el campo político.

a) *Localización a través de los modos de organización espacial.* Las aportaciones de Henry Maîne y Lewis Morgan han asignado una importancia particular al criterio territorial. El dominio político se capta en primer lugar en tanto que un sistema de organización que opera en el marco de un territorio delimitado, de una unidad política o espacio que soporta a una comunidad política. Este criterio se perfila en la mayoría de las definiciones de la organización política (en el más amplio sentido) y del Estado. Max Weber caracteriza la actividad política, fuera del legítimo recurso a la fuerza, por el hecho de que se desarrolla dentro de un territorio cuyas fronteras están exactamente trazadas; de este modo instaura una clara separación entre lo «interno» y lo «externo», orientando significativamente los comportamientos. Radcliffe-Brown retiene igualmente el «marco territorial» entre los elementos definidores de la organización política. Y otros antropólogos lo hacen tras él, entre ellos I. Schapera, quien ha mostrado que las sociedades, incluso las más sencillas, promueven la solidaridad interna a partir del factor de parentesco y del factor territorial. Por otra parte, con esto se repite una afirmación de Lowie en cuanto a la compatibilidad del principio de parentesco y del principio territorial.

A partir de un análisis de caso —el de la sociedad segmentaria de los Nuer del Sudán—, E. E. Evans-Pritchard pone el acento sobre la determinación del campo político relativamente a la organización territorial. Pues afirma: «Entre los grupos

locales existen unas relaciones de orden estructural que pueden calificarse como políticas. El sistema territorial de los Nuer es siempre la variable dominante, en relación con los demás sistemas sociales.»

De modo que el acuerdo es amplio. Esta verificación mueve a F. X. Sutton a formular una cuestión de método.[2] ¿Las representaciones territoriales constituyen acaso el meollo de los sistemas políticos? De ser así, su análisis se convertiría en el primer paso de la antropología y de la sociología políticas; mientras que el recurso a las nociones de poder y de autoridad sigue sujeto a impugnación en la medida en que cualquier estructura social las hace aparecer.

b) *Localización a través de las funciones.* Fuera de esta determinación a través del territorio sobre el cual se impone y que organiza, lo político se define con harta frecuencia mediante las funciones que asume. En su forma más general, estas últimas son concebidas como garantizadoras de la cooperación interna y la defensa de la integridad de la sociedad contra las amenazas exteriores. Contribuyen a la «supervivencia física» de ésta, según la fórmula de Nadel, y propician la regulación o la resolución de los conflictos. A esas funciones de conservación suelen agregarse generalmente las de decisión y de dirección de los asuntos públicos, incluso si, manifestando el Gobierno bajo sus aspectos formales, son de diferente naturaleza.

Algunos estudios teóricos recientes van mucho más lejos en el análisis funcionalista. Es el caso de la introducción de G. A. Almond a la obra colectiva: *The Politics of Developing Areas* (1960). El sistema político se define en ella como realizador, en toda sociedad independiente, de «las funciones de integración y de adaptación» mediante el recurso o con la amenaza de recurrir al empleo legítimo de la coacción física. Esta amplia interpretación faculta no limitar el campo político a las únicas organizaciones y estructuras especializadas; tiende a la ela-

2. F. X. Sutton, *Representation and Nature of Political Systems* en «Compar. Stud. in Soc. and Hist.», vol. II, I, 1959.

boración de unas categorías aplicables a todas las sociedades y, por consiguiente, a la construcción de una ciencia política comparativa.

Entre las características comunes a todos los sistemas políticos, G. A. Almond destaca dos: el cumplimiento de las mismas funciones por todos los sistemas políticos; el aspecto multifuncional de todas las estructuras políticas, no estando ninguna de ellas enteramente especializada. La comparación puede hacerse si se tiene en cuenta el grado de especialización y los medios utilizados para cumplir las «funciones políticas». ¿Cuáles son estas funciones? Su identificación es tanto más necesaria en cuanto un estudio comparativo no sabría limitarse a la única confrontación de las estructuras y de las organizaciones; así concebida, ésta sería tan insuficiente como «una anatomía comparada sin una fisiología comparada». Almond distingue entre dos grandes categorías de funciones: las unas atañen a la política entendida *lato sensu*: la «socialización» de los individuos y la preparación a los «cometidos» políticos, la confrontación y el ajustamiento de los «intereses», la comunicación de los símbolos y de los «mensajes»; y las otras atañen al Gobierno, o sea, a la elaboración y a la aplicación de las «reglas». Un tal reparto de las funciones permite reencontrar los diversos aspectos del campo político, pero en un nivel de generalidad que facilita la comparación al reducir la distancia entre las sociedades políticas desarrolladas y las sociedades políticas «primitivas».

La interpretación funcional deja en trance de solución unas cuestiones fundamentales. No da cuenta cabalmente de los dinamismos que garantizan la cohesión de la sociedad global, tales como los evocados por Max Bluckman cuando observa que dicha cohesión depende de «la división de la sociedad en series de grupos opuestos que acarrean unas pertenencias que se recortan entre sí» y cuando interpreta determinadas formas de «rebelión» como continuadoras del mantenimiento del orden social. Además, deja subsistir una imprecisión, por cuanto las funciones políticas ya no son las únicas que preservan ese orden. Para diferenciarlas, Radcliffe-Brown las caracteriza a través del «empleo o la posibilidad

de empleo de la fuerza física». Así se hace eco de la teoría de Hobbes y de la de Max Weber para quienes la fuerza es el medio de la política, la *ultima ratio,* puesto que la «dominación» (*Herrschaft*) está en el corazón de lo político.

Las estructuras políticas suelen ser calificadas, en la mayoría de los casos, de igual manera que las funciones, mediante la coerción legítimamente empleada. Pero no deja de ser más bien un concepto de localización que de definición; pues no agota el campo de lo político, de la misma manera que el criterio de la moneda no agota el campo de lo económico.

c) *Localización a través de las modalidades de la acción política.* Varios trabajos recientes, obra de los antropólogos de la nueva generación, han desplazado el punto de aplicación del análisis: es decir, desde las funciones hacia los «aspectos» de la acción política. M. G. Smith, tras haber notado las confusiones del vocabulario técnico y las insuficiencias de la metodología, adelanta una nueva formulación de los problemas. Para él, la vida política es un aspecto de la vida social, un sistema de acción, como lo atestigua su definición general: «un sistema político es sencillamente un sistema de acción política». Pero queda aún por determinar el contenido de esta última, puesto que de otra manera la fórmula se reduce a una mera tautología. La acción social es política cuando pretende controlar o influir las decisiones relativas a los asuntos públicos —la *policy* en el sentido que le dan los autores anglosajones. El contenido de esas decisiones varía a tenor de los contextos culturales y las unidades sociales en el seno de las cuales son expresadas, pero los procesos en que desembocan se sitúan siempre en el único marco de la competición entre los individuos y entre los grupos. Todas las unidades sociales interesadas por esta competición tienen, así, un carácter político.

Por otra parte, M. G. Smith contrapone la acción política y la acción administrativa pese a su íntima asociación en el Gobierno de las sociedades humanas. La primera se sitúa al nivel de la decisión

y de los «programas» formulados más o menos explícitamente; la segunda se sitúa al nivel de la organización y de la ejecución. Una se define a través del poder, la otra por la autoridad. Smith precisa que la acción política es por naturaleza «segmentaria», puesto que se expresa por el intermediario «de grupos y de personas en competición». A la inversa, la acción administrativa es por naturaleza «jerárquica» porque organiza, en los diversos grados y según unas reglas estrictas, la dirección de los asuntos públicos. El gobierno de una sociedad implica siempre y en todas partes esa doble forma de acción. Por consiguiente, los sistemas políticos sólo se distinguen en la medida en que varían en el grado de diferenciación y el modo de asociación de esos dos tipos de acción. Por lo tanto, su tipología no debe ser discontinua a semejanza de la que opone las sociedades segmentarias a las sociedades centralizadas estatales, sino constituir una serie que presente los tipos de combinación de la acción política y de la acción administrativa.[3]

D. Easton formula una doble crítica respecto a esa diligencia analítica: que comporta un «postulado» (la existencia de relaciones jerárquico-administrativas en los sistemas de linaje) y vela las «diferencias significativas» entre los diversos sistemas políticos. Easton sitúa no obstante su propia tentativa en un mismo contexto. La acción puede llamarse política «cuando está ligada más o menos directamente a la formulación y a la ejecución de unas decisiones apremiantes para un sistema social dado». Desde este punto de vista, las decisiones políticas son tomadas en el seno de unidades sociales muy diversas, tales como las familias, los grupos de parentesco, linajes, asociaciones, empresas, algunas de cuyas actividades constituyen en cualquier modo el «sistema político» propio. Esta interpretación laxista carece de eficacia científica. D. Easton, por lo demás, debe limitarla y reservar la denominación de sistema

3. *Cf.* las contribuciones teóricas de M. G. Smith: *On Segmentary Lineage Systems*, «Journ. of the Roy. Anth. Inst.», 86, 1956 y capítulos generales de: *Government in Zazzau*, Londres, 1960.

político al conjunto de las «actividades que implican la adopción de decisiones que interesan a la sociedad global y sus subdivisiones mayores». De este modo define lo político como una cierta forma de la acción social, es decir, la que garantiza la toma y la ejecución de las decisiones, y como un campo de aplicación «el sistema social más inclusivo» —es decir, «la sociedad como un todo». Easton considera luego las condiciones que se requieren para que la decisión política pueda operar: la formulación de las preguntas y la reducción de sus contradicciones, la existencia de una costumbre o de una legislación, los medios administrativos ejecutorios de las decisiones, los organismos de opción y los instrumentos de «sostenimiento» del poder. A partir de esos datos iniciales, diferencia los sistemas políticos «primitivos» respecto a los sistemas «modernos». En el caso de los primeros, las «estructuras de apoyo» suelen ser variables, el régimen establecido se ve amenazado raramente por los conflictos que sin embargo originan a menudo nuevas comunidades políticas. Esta orientación vuelve por lo tanto a poner el acento sobre unos datos específicamente antropológicos a costa de la reintroducción implícita de la dicotomía que pretendía eliminar.

d) *Localización mediante las características formales.* Cada una de las tentativas anteriores trata de revelar los aspectos más generales del campo político, trátese de las fronteras que lo delimitan en el espacio, de las funciones o de los modos de acción que lo manifiestan. Ahora se admite que el método comparativo, justificativo de la investigación antropológica, impone recurrir a unas unidades y procesos abstractos más bien que a las unidades y procesos reales: tanto Nadel como Max Bluckman coinciden en esta necesidad.

Las búsquedas llamadas estructuralistas, que operan a un nivel elevado de abstracción y de formalización, no se dedican mucho al sistema de las relaciones políticas, y ello por razones que distan de ser todas accidentales. En efecto, ofrecen una visión monista de las estructuras que «fijan» en detrimento de su dinamismo, como Leach lo ha notado muy

bien; ello explica su difícil adaptación al estudio del nivel político en el que la competición expresa el pluralismo, donde los equilibrios siempre siguen siendo vulnerables, donde el poder crea un verdadero campo de fuerzas. Si distinguimos —como lo hace E. R. Leach— el «sistema de ideas» y el sistema político «real», es forzoso admitir que el método estructuralista es más adecuado para la aprehensión del primero que para el análisis del segundo. Pero aún cabe observar en ese mismo momento que «la estructura ideal de la sociedad», pese al hecho de que «es a la vez elaborada y rígida», se constituye a partir de unas categorías cuya ambigüedad fundamental permite interpretar la vida social —y política— como siempre conforme con el modelo formal. Con ello induce a unas distorsiones significativas.

Un análisis de J. Pouillon, presentado en el marco de un grupo de estudio consagrado a la antropología política,[4] ilustra la orientación estructuralista tal y como se aplica a esta última. En primer lugar trata de buscar una definición de lo político: ¿Es un dominio de hechos o un aspecto de los fenómenos sociales?

En la literatura clásica, la respuesta se basa en el recurso a las nociones de la sociedad unificada (unidad política), del Estado (presente o ausente), del poder o de la subordinación (fundamentos del orden social), respecto a la cual J. Pouillon subraya la insuficiencia. Él señala que toda subordinación no es necesariamente política, que toda sociedad y todo grupo no conocen un solo orden, sino unos órdenes más o menos compatibles, y, finalmente, que en caso de conflicto un orden debe triunfar de los demás. A juicio de J. Pouillon, este último punto determina la localización de lo político: pues evoca la *preponderancia* de una determinada estructura sobre las demás en el seno de una sociedad unificada. Esta estructura privilegiada varía según las sociedades, según sus características de extensión, de número y de modo de vida.

4. «Grupo de investigaciones de antropología y sociología políticas» (Sorbonne et École Pratique des Hautes Études).

De ahí que se plantee otra formulación de las cuestiones propias a la antropología política: ¿Cuáles son los «circuitos» que explican que ciertos hombres puedan mandar a otros y cómo se establece la relación de mando y de obediencia? Las sociedades no estatales son aquellas en las cuales el poder se halla en unos circuitos prepolíticos: los que son creados por el parentesco, la religión y la economía. Las sociedades con Estado son las que disponen de unos circuitos especializados; éstos son nuevos, pero no liquidan los circuitos preexistentes que subsisten y le sirven de modelo formal. Así, pues, la estructura de parentesco, incluso ficticia u olvidada, puede moderar al Estado tradicional. Dentro de esa perspectiva, una de las tareas de la antropología política consiste en el descubrimiento de las condiciones de aparición de aquellos circuitos especializados.

De este modo, se ha producido un deslizamiento desde el orden de las estructuras hasta el orden de las génesis. Se explica por la transición, en el curso de la argumentación, del dominio de las relaciones formales (del orden de los órdenes) al de las relaciones concretas (de mando y de dominación). Además —y esta dificultad parece ser fundamental—, el afirmar que la estructura que se impone en última instancia es política, significa tanto como enunciar una petición de principio.

e) *Evaluación.* Este inventario de las orientaciones y de los pasos es también el de los obstáculos enfrentados por los antropólogos que abordaron el dominio político. Pone al descubierto que las delimitaciones siguen siendo imprecisas o impugnables, que cada escuela tiene su medio propio para tratarlas aun cuando utilizando a menudo los mismos instrumentos. Dentro de las sociedades llamadas de «Gobierno minimal» o de «Gobierno difuso» (Lucy Mair) la incertidumbre es mayor; los mismos partícipes y los mismos grupos pueden tener en ellas funciones múltiples —incluidas las funciones políticas— que varían según las situaciones como en una obra de teatro con un solo actor. Los objetivos políticos no son logrados únicamente a través de unas

relaciones calificadas como políticas y, a la inversa, estas últimas pueden satisfacer unos intereses de diferente naturaleza. En una obra consagrada a los Tonga del África oriental (*The Politics of Kinship*, 1964), J. Vanvelsen lo observa en otro nivel de generalidad: «Las relaciones sociales son más bien instrumentales que determinantes de las actividades colectivas.» A partir de esta observación, él concibe un método analítico llamado «situacional»; un nuevo medio de estudio que se impone, a juicio suyo, ya que «las normas, las reglas generales de conducta se traducen en la práctica, [y] son manipuladas en última instancia por unos individuos en unas circunstancias singulares para servir a unos fines particulares». En el caso de los Tonga, para quienes el poder no está ligado ni a unas posiciones estructurales ni a unos grupos específicos, los comportamientos políticos sólo se manifiestan en determinadas situaciones. Y estos últimos se enmarcan en un dominio movedizo en el que las «alineaciones sufren un cambio constante».

Las fronteras de lo político no deben trazarse solamente en relación con los diversos órdenes de relaciones sociales, sino también en relación con la cultura considerada en su totalidad o en algunos de sus elementos. En su estudio de la sociedad Kachin (Birmania), E. R. Leach ha puesto en evidencia una correlación global entre los dos sistemas: cuanto menos se halla adelantada la integración cultural, más eficaz suele ser la integración política, por lo menos por sometimiento a un único modo de acción política. Ha mostrado también el mito y el ritual como un «lenguaje» que facilita los argumentos justificativos de las reivindicaciones en materia de derechos, de estatuto y de poder. El mito comporta, efectivamente, una parte de ideología; no deja de ser, según la expresión de B. Malinowski, una «carta social» que garantiza «la forma existente de la sociedad con su sistema de distribución del poder, del privilegio y de la propiedad»; tiene una función justificadora de la cual saben valerse los guardianes de la tradición y los administradores del aparato político. De modo que se sitúa en el campo de estudio de la antropología política al mismo tí-

tulo que el rito, en algunas de sus manifestaciones, cuando se trata de rituales que son exclusivamente (caso de los cultos y procedimientos relativos a la monarquía) o inclusivamente (caso del culto de los antepasados) los instrumentos sagrados del poder.

Las dificultades de identificación de lo político se vuelven a encontrar también al nivel de los fenómenos económicos, si consideramos aparte la relación muy *aparente* que existe entre las relaciones de producción que rigen la estratificación social y las relaciones de poder. Ciertos privilegios económicos (derecho preeminente sobre las tierras, derecho a las prestaciones laborales, derecho sobre los mercados, etc.) y ciertas contrapartidas económicas (obligación de generosidad y de asistencia) son asociadas al ejercicio del poder y de la autoridad. Hay también unos enfrentamientos económicos, de igual naturaleza que el *potlatch* indio, que ponen en juego el prestigio y la capacidad de dominación de los jefes o de los notables. Ciertas ilustraciones africanas y melanesias lo muestran claramente. Un nuevo análisis de los ciclos de intercambio *kula* estudiados por Malinowski en las islas Trobriand (Melanesia) muestran que el intercambio reglamentado de unos bienes exactamente determinados y reservados a ese único uso, es en primerísimo lugar «un modo de organización política». El autor de esta reevaluación, J. P. Singh Uberoi (*Politics of the Kula Ring*, 1962), relata que los intereses individuales se expresan en función de los bienes *kula* y que los subclanes estimados superiores se hallan situados en las aldeas más opulentas y participan más activamente del ciclo. Este ejemplo permite medir hasta qué punto el fenómeno político puede hallarse enmascarado; deja entrever que la búsqueda —antigua empero— de la esencia de lo político sigue distando de su meta.

3. *Poder político y necesidad*

Las nociones de *poder*, de *coerción* y de *legitimidad* se imponen necesariamente, y de un modo solidario, durante esta búsqueda. ¿En qué y por qué son

fundamentales? Según Hume, el poder no es sino una mera categoría subjetiva; no un dato, sino una hipótesis que requiere ser comprobada. No es una cualidad inherente a los individuos, sino que se manifiesta en un aspecto esencialmente teleológico —su capacidad de producir unos efectos, por sí mismo, sobre las personas y las cosas. Por lo demás, es en este aspecto de eficacia que se le define generalmente. M. G. Smith precisa que el poder es la capacidad de influir efectivamente sobre las personas y sobre las cosas, recurriendo a una gama de medios que se extiende desde la persuasión hasta la coerción. Para J. Beattie, el poder es una categoría específica de las relaciones sociales; implica la posibilidad de obligar a los demás dentro de tal o cual sistema de relaciones entre los individuos y los grupos. Esto sitúa a J. Beattie en la línea de Max Weber, para quien el poder es la posibilidad dada a un actor dentro de una relación social determinada, de poder dirigirla a su antojo.

De hecho, el poder —cualesquiera que sean las formas que condicionen su empleo— está reconocido en toda sociedad humana, incluso rudimentaria. En la medida en que son sobre todo sus efectos los que lo revelan, es conveniente considerarlos antes de contemplar sus aspectos y sus atributos. El poder está siempre al servicio de una estructura social, la cual no puede mantenerse por la única intervención de la «costumbre» o de la ley, por una especie de conformidad automática a las normas. Lucy Mair lo ha recordado provechosamente: «No existe ninguna sociedad en la que las normas sean respetadas automáticamente.» Además, toda sociedad realiza un equilibrio aproximativo, es vulnerable. Los antropólogos que se han librado de los prejuicios fijistas reconocen dicha inestabilidad potencial, incluso en un medio «arcaico». El poder tiene por tanto como función la de defender a la sociedad contra sus propias debilidades, de mantenerla en «estado», pudiéramos decir; y, si es preciso, de promover las adaptaciones que no contradicen sus principios fundamentales. Finalmente, desde el preciso momento en que las relaciones sociales rebasan las relaciones del parentesco, aparece entre los indivi-

duos y los grupos una *competición* más o menos aparente; cada cual trata de orientar las decisiones de la colectividad en el sentido que más conviene a sus intereses particulares. El poder (político) aparece, por consiguiente, como un producto de la competición y como un medio para contenerla.

Estas observaciones inicales llevan a una primera conclusión. El poder político es inherente a *toda* sociedad: provoca el respeto de las reglas que la fundan; la defiende contra sus propias imperfecciones; limita, en su seno, los efectos de la competición entre los individuos y los grupos. Son dichas funciones conservadoras las que, por lo general, se contemplan. Al recurrir a una fórmula sintética, *definiremos el poder como el resultado, para toda la sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que lo amenaza con el desorden* —como amenaza a todo sistema. Pero no cabe concluir que esa defensa no recurre más que a un solo medio —la coerción— y que sólo puede asegurarla un gobierno bien diferenciado. Todos los mecanismos que contribuyen a mantener o a reestructurar la cooperación interna son asimismo sujetos a imputación y a consideración. Los rituales, las ceremonias o los procedimientos que aseguran la renovación periódica u ocasional de la sociedad son, al igual que los soberanos y su «burocracia», los instrumentos de una acción política así entendida.

Si el poder obedece a unas determinaciones *internas* que lo revelan en tanto que necesidad a la cual toda sociedad se halla sometida, no deja de aparecer de todos modos como el resultado de una necesidad *externa*. Cada sociedad global está en relación con el exterior; se halla, directamente o a distancia, en relación con otras sociedades que considera extranjeras u hostiles, peligrosas para su seguridad y su soberanía. Por referencia a esta amenaza del exterior, se ve llevada no sólo a organizar su defensa y sus alianzas, sino también a exaltar su unidad, su cohesión y sus rasgos distintivos. El poder, necesario por las razones de orden interno que acabamos de considerar, cobra forma y se refuerza bajo la presión de los peligros exteriores —reales o/y supuestos. El Poder y los símbolos que

lo acompañan confieren así a la sociedad los medios de afirmar su cohesión interna y de expresar su «personalidad», los medios para situarse o protegerse frente a lo que le es extraño. F. X. Sutton, en su estudio de las «representaciones políticas», subraya la trascendencia de los símbolos que aseguran la diferenciación en relación con el exterior, y también la de los grupos y los individuos «representativos».

Determinadas circunstancias muestran claramente ese doble sistema de relaciones, ese doble aspecto del poder que siempre está orientado hacia dentro y hacia fuera. En varias sociedades de tipo clánico, en las que el poder sigue siendo una suerte de energía difusa, el orden de los hechos políticos se capta tanto mediante el examen de las relaciones exteriores como a través del análisis de las relaciones internas. Una ilustración de este caso puede encontrarse entre los Nuer del Sudán oriental. Los diferentes niveles expresivos del hecho político se definen en primer lugar, dentro de su sociedad, según la naturaleza de las relaciones exteriores: oposición regulada y arbitraje entre los linajes ligados por el sistema genealógico, el parentesco o la alianza; oposición y hostilidad reglamentada (que sólo atañe a los animales) en el marco de las relaciones intertribales; recelo permanente y guerra en busca de cautivos, de los rebaños y de los acopios en los graneros, en perjuicio de los extranjeros, los que no forman parte de los Nuer. En las sociedades de otro tipo, la doble orientación del poder puede expresarse mediante una «doble polarización». Un ejemplo (africano, pero hay muchos más en otros lugares) concreta esta observación. Se trata del cabildo tradicional, en país bamileké, en el Camerún occidental. Las dos figuras dominantes en él son: el jefe (*fo*) y el primer dignatario (*kwipu*), que asume el papel de un jefe militar. El primero aparece como factor de unidad, guardián del orden establecido, conciliador e intercesor cerca de los antepasados y las divinidades más activas. El segundo se orienta más bien hacia el exterior, está encargado de velar ante las amenazas exteriores y de asegurar el mantenimiento del potencial militar. Estos dos

poderes compiten en cierto modo entre sí, desempeñando recíprocamente uno hacia otro un papel de contrapeso; ambos constituyen los dos centros del sistema político. Vemos así hasta qué punto los factores internos y externos están íntimamente asociados en materia de cualificación y de organización del poder.

El análisis sería incompleto si no tomásemos en consideración una tercera condición, y es que el poder —por difuso que fuere— no deja de implicar una *disimetría* dentro de las relaciones sociales. Si estas últimas se instauraran sobre la base de una reciprocidad perfecta, el equilibrio social sería automático y el poder se vería condenado al debilitamiento. Pero no hay nada de eso; y una sociedad cabalmente homogénea en la que las relaciones recíprocas entre los individuos y los grupos eliminarían cualquier oposición y cualquier corte, parece ser una sociedad imposible. El poder se refuerza con la acentuación de las desigualdades, las cuales son la condición de su manifestación al mismo título que aquél condiciona el mantenimiento de éstas. Así, pues, el ejemplo de las sociedades «primitivas» que pudieron ser calificadas de igualitarias demuestra, a un tiempo, la generalidad del hecho y su forma más atenuada. A raíz del sexo, la edad, la situación genealógica, la especialización y las cualidades personales, unas preeminencias y unas subordinaciones se establecen en ellas. Ahora bien, no deja de ser dentro de las socidades donde las desigualdades y las jerarquías descuellan claramente —evocando unas clases rudimentarias (o sea unas protoclases) o unas clases— en las que se capta con toda nitidez la relación entre el poder y las disimetrías que afectan las relaciones sociales.

El poder político acaba de ser contemplado, en tanto que necesidad, por referencia al orden interno que mantiene y a las relaciones exteriores que regula; también acabamos de enfocarlo en base de su vínculo con una de las características de todas las estructuras sociales: su disimetría más o menos acentuada, su potencial variable de desigualdad. También es preciso examinar sus dos aspectos principales, es decir, su sacralidad y su ambigüedad.

En todas las sociedades, el poder político nunca se halla enteramente desacralizado; y si se trata de las sociedades llamadas tradicionales, la «relación con lo sacro» se impone con una especie de evidencia. Discreto o aparente, lo sacro siempre está presente dentro del poder. Por mediación de este último, la sociedad es aprehendida en tanto que unidad —la organización política introduce el verdadero principio totalizador—, o sea, el orden y la permanencia. Es aprehendida en una forma idealizada, como garantía de la seguridad colectiva y como puro reflejo de la costumbre o de la Ley; es experimentada en el aspecto de un valor supremo y apremiante; así se convierte en la materialización de una transcendencia que obliga a los individuos y a los grupos particulares. Podríamos reasumir, respecto al poder, la argumentación de Durkheim en su análisis de las formas elementales de la vida religiosa. El vínculo del poder con la sociedad no es *esencialmente* diferente de la relación establecida, según él, entre el «totem» australiano y el clan. Y, evidentemente, esta relación está cargada de sacralidad. La literatura antropológica sigue siendo, en gran parte y a veces a pesar suyo, una especie de ilustración de este hecho.[5]

La ambigüedad del poder no deja, sin embargo, de ser clara. El poder cobra el aspecto de una necesidad inherente a toda vida en sociedad, expresa la coerción ejercida por ésta sobre el individuo y es tanto más apremiante en cuanto que en él encierra una parcela de lo sagrado. Su capacidad de coerción es por tanto grande, hasta el extremo de considerarse *peligrosa* por quienes deben sufrirlo. Por consiguiente, ciertas sociedades disponen de un poder que, en cada momento, está desconectado de sus amenazas y sus riesgos. P. Clastres, al exponer la «filosofía del cabildo indio» subraya esta desconexión mediante el análisis de la organización política de varias sociedades amerindias. Tres proposiciones resumen la teoría implícita de estas últimas: el poder, en su esencia, es coerción; su trascendencia constituye para el grupo un riesgo mortal;

5. *Cf.* el capítulo V: «Religión y poder».

el caudillo tiene pues la obligación de manifestar, a cada momento, el carácter inocente de su función.

El poder es necesario, pero mantenido en el marco de unos límites precisos. Requiere el *consentimiento* y una cierta reciprocidad. Esta contrapartida forma un conjunto de responsabilidades y obligaciones muy diversas según los regímenes interesados: paz y arbitraje, defensa de la costumbre y de la ley, generosidad, prosperidad del país y de las gentes, acuerdo con los antepasados y los dioses, etcétera. De una manera más general, cabe decir que el poder debe justificarse manteniendo un estado de seguridad y de prosperidad colectivas. Este es el precio a pagar por quienes lo ostentan; un precio que nunca se paga íntegramente.

En cuanto al consentimiento, éste implica a la vez un principio, la *legitimidad*, y unos mecanismos, los que refrenan los abusos de poder. Max Weber hace de la legitimidad una de las categorías fundamentales de su sociología política. Él observa que ninguna dominación se satisface de la mera obediencia, sino que trata de transformar la disciplina en adhesión a la verdad que representa —o pretende representar. Establece una tipología distintiva de los tipos (ideales) de dominación legítima: la dominación legal, la cual tiene un carácter racional; la dominación tradicional, cuya base es la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones y en la legitimidad del poder ostentado conforme a la costumbre; la dominación carismática, cuyo carácter es emocional y presupone la confianza total hacia un hombre excepcional, en razón de su santidad, de su heroísmo o de su ejemplaridad. Toda la sociología política de Weber es un desarrollo realizado a partir de esos tres modos de legitimación de la relación de mando y de subordinación y obediencia.[6] Así inspiró los pasos teóricos de varios antropólogos. J. Beattie diferencia el poder —en el sentido absoluto de la palabra— y la autoridad política. Si ésta no deja de implicar el «reconocimiento público» y la «aceptación», el uno y la otra extrañan la legiti-

6. *Cf.* tal como lo presenta J. Freund en su *Sociologie de Max Weber* (1966), publicada en esta misma colección.

midad que debe considerarse como el criterio distintivo de la autoridad. De ahí, una definición que acentúa ambos aspectos: «La autoridad puede definirse como el derecho reconocido a una persona o a un grupo, por el consentimiento de la sociedad, de tomar las decisiones que atañen a los demás miembros de la sociedad.»[7]

R. Firth, en uno de los trabajos dedicados a los Tikopia de Polinesia, considera con suma atención el problema de la «aceptación» y de las incidencias de la «opinión pública» (*Essay on Social Organisation and Values*, 1964). Recuerda que el poder no puede ser enteramente autocrático. Éste busca y recibe una parte variable de la adhesión de los gobernados: bien por apatía rutinaria, bien por incapacidad de concebir una alternativa, bien por aceptación de algunos valores comunes considerados incondicionales. Pero de todos modos, los gobernados imponen ciertos límites al poder; tratan de encerrarlo dentro de ciertos límites, recurriendo a las «instituciones formales» (consejos o grupos de ancianos designados por los clanes) y a los «mecanismos informales» (rumores o acontecimientos expresivos de la opinión pública). De manera que así volvemos a encontrar la ambigüedad evocada más arriba: el poder tiende a desarrollarse en tanto que relación de dominación, pero el consentimiento que lo vuelve legítimo tiende a reducir su imperio. Esos movimientos contrarios aclaran el hecho de que «ningún sistema político esté equilibrado». R. Firth afirma con fuerza que en él cabe encontrar, a la vez, «la lucha y la alianza, el respeto del sistema existente y el deseo de modificarlo, la sumisión a la ley moral y la tentativa de rodearla o reinterpretarla conforme a los provechos particulares». Contrariamente a la interpretación hegeliana, la política no realiza necesariamente la superación de las particularidades y de los intereses privados.

De modo que la ambigüedad es un atributo fundamental del poder. En la medida en que se asienta sobre una desigualdad social más o menos acentua-

7. J. Beattie, *Checks on the Abuse of Political Power in some African States* en «Sociologus», 9, 2, 1959.

da, en la medida en que garantiza unos privilegios a sus ostentadores, está siempre, aunque en grado variable, sometido a la impugnación. Al mismo tiempo es aceptado (como garantía del orden y la seguridad), venerado (debido a sus implicaciones sagradas) e impugnado (porque justifica y mantiene la desigualdad). Todos los regímenes políticos manifiestan tal ambigüedad, bien se atengan a la tradición o a la racionalidad burocrática. En las sociedades africanas carentes de una centralización del poder —pongamos por caso, la de los Fang y los pueblos vecinos del Gabón y el Congo—, unos mecanismos correctores, cuya acción es insidiosa, amenazan de muerte a todo el que abusare de su autoridad o de su riqueza. En algunos Estados tradicionales del Africa negra, las tensiones resultantes de la desigualdad de condiciones se liberan en determinadas circunstancias y todo parece indicar entonces que las relaciones sociales se encuentran, de golpe y provisionalmente, invertidas. Pero esta inversión es domeñada: sigue desorganizada en el marco de unos ritos adecuados que pueden llamarse, en este aspecto, «rituales de rebelión», conforme a la expresión de Max Gluckman. El supremo ardid del poder estriba en impugnarse *ritualmente* para así consolidarse con mayor eficiencia.

4. *Relaciones y formas políticas*

En su obra *Tribes without Rulers* (1958), J. Middleton y D. Tait sugieren definir las «relaciones políticas» independientemente de las formas de Gobierno que las organizan. Las califican a través de las funciones asumidas: se trata de las relaciones «mediante las cuales ciertas personas y ciertos grupos ejercen el poder o la autoridad para el mantenimiento del orden social dentro de un marco territorial». Las diferencian según su orientación, interna o externa; unas intervienen en el marco de la unidad política de la cual aseguran la cohesión, el mantenimiento en estado o la adecuación; otras operan entre unidades políticas distintas y son esencialmente de tipo antagónico. En esto no hay nada

nuevo. Radcliffe-Brown ya identificaba las relaciones políticas a través de la reglamentación de la fuerza que instauran y mostraba que pueden operar tanto en las relaciones intergrupales como en el seno de los grupos.

Partiendo de su propia experiencia investigadora —las sociedades centralizadas de África oriental— y empleando un método analítico, J. Maquet distingue tres órdenes de relaciones que pueden hallarse asociadas en los procesos políticos y que tienen una característica formal común cuya importancia ya se ha subrayado: son claramente asimétricas. Maquet elabora tres modelos de relación constituidos por tres elementos: las fuerzas activas, los cometidos y los contenidos específicos. Los presenta en la forma siguiente:

	Modelo elemental de la relación política	*Modelo elemental de la estratificación social*	*Modelo elemental de la relación feudal*
Fuerzas activas	Gobernantes y gobernados	Superior, igual e inferior según la posición en el orden de los estratos	Señor y subordinado
Cometido	Mandar y obedecer	Saber comportarse conforme a su estatuto	Protección y servicios
Contenido específico	Coerción física legítimamente utilizada	Rango	Acuerdo interpersonal

J. Maquet subraya que esos modelos tienen un valor operatorio, que tienden sobre todo a la clasificación de los hechos y al estudio comparativo que sólo puede realizarse en un cierto nivel de abstracción. Señala, con razón, que las funciones y las relaciones no están ligadas de un modo sencillo y unívoco; de manera que no es posible partir de las primeras para diferenciar y comparar rigurosamente las segundas. Destaca que los estados tradicionales considerados —los de la región interlacustre del África oriental— se diferencian por el tratamiento impuesto a cada uno de dichos modelos y por las combinaciones variables que éstos realizan a partir

de las tres relaciones fundamentales.[8] Sin embargo, sigue siendo formal la aprehensión de los problemas.

Las dificultades inherentes a la orientación analítica ya han sido consideradas; esta orientación separa unos elementos que sólo cobran su significación en razón de su situación dentro de un conjunto real o lógicamente constituido. Los ensayos tendentes a aislar y definir un orden de relaciones llamadas políticas encuentran rápidamente sus límites. Max Weber parte ciertamente de una relación fundamental, como la del mando y la obediencia, pero construye su sociología política buscando las diferentes maneras factibles de concebirla y de organizarla. Para no dejar a dicha relación un contenido pobre, la inserta en un campo más extenso: el de las diversas formas de organización y de justificación de la «dominación legítima». Los antropólogos modernos se han encontrado frente a los mismos obstáculos. Han considerado unos sistemas y unas organizaciones políticas, unos aspectos, unos modos de acción y unos procesos calificados como políticos; pero no han podido determinar de un modo riguroso y con provecho las relaciones políticas. M. G. Smith recuerda que esa noción es más bien de carácter substantivo que de carácter formal. La «substancia» que las diferencia de las demás categorías de relaciones sociales sólo puede descubrirse mediante un esclarecimiento de la naturaleza del fenómeno político. Por esta misma razón, la filosofía política no puede ser despedida por la antropología política tan fácilmente como lo han podido dar a entender E. Evans-Pritchard y M. Fortes en su introducción a *African Political Systems.*

Al pasar del nivel analítico al nivel sintético —el de las formas de la organización política—, las cuestiones de método y de terminología no son menos difíciles, incluso si se considera que ha sido superado el debate que opone las sociedades «tribales» a las sociedades «políticas». Es un hecho que las interpretaciones extensas predominan efectiva-

8. Informes inéditos del «Groupe de Recherches en Anthropologie et Sociologie politiques» (1956).

mente; I. Schapera formula una definición aceptada al subrayar que «el Gobierno, en sus aspectos formales, implica siempre la dirección y el control de los asuntos públicos por una o varias personas para quienes es ésta una función regular». *Todas* las sociedades están pues interesadas, pero no deja de imponerse la distinción entre las diferentes formas de Gobierno. La búsqueda de los criterios de clasificación vuelve entonces a promover las dificultades encontradas al determinar el campo político.

El grado de diferenciación y de concentración del poder sigue siendo un hito utilizado a menudo. Orienta entre otras cosas la distinción establecida por Lucy Mair sobre tres tipos de Gobierno. En el nivel inferior, el *Gobierno minimal*. Así se halla calificado según tres sentidos: estrechez de la comunidad política, número restringido de los detentadores del poder y la autoridad, debilidad del poder y de la autoridad. En una posición vecina se sitúa *el Gobierno difuso*. Éste dimana, en principio, del conjunto de la población adulta masculina, pero ciertas instituciones (tales como las clases de edad) y ciertos ostentadores de cargos (que gozan de una autoridad circunstancial) aseguran, de derecho y de hecho, la administración de los asuntos públicos. La forma más elaborada, asentada sobre un poder claramente diferenciado y más centralizado, es la del *Gobierno estatal*. Esta tipología triterminal rebasa la repartición impugnada (y ahora desechada) en las sociedades «sin Estado» y las sociedades «con Estado»; pero al no establecer más que unas categorías toscas, dicha tipología requiere la determinación de subtipos que es posible multiplicar infinitamente y la cual carece de utilidad científica. No se presta ni más ni menos que las tipologías anteriores a la simple clasificación de unas sociedades políticas concretas; pues estas útimas —como lo ha mostrado Leach a partir de su estudio de los Kachin— pueden oscilar entre dos tipos polares y presentar una forma híbrida; puesto que también un mismo conjunto étnico —por ejemplo, el de los Ibo de Nigeria meridional— puede recurrir a diversas modalidades de organización política. Además, toda tipología da pésimamente cuenta de las transiciones

al establecer unos tipos discontinuos. Lucy Mair lo reconoce implícitamente al considerar «la expansión del Gobierno» antes de analizar los Estados tradicionales bien constituidos. R. Lowie, al presentar «algunos aspectos de la organización política entre los aborígenes americanos» y al demostrar la necesidad de un análisis genético, había recordado ya que el Estado «no puede florecer de un solo golpe».

D. Easton, al sentar la cuenta de las dificultades propias de toda búsqueda tipológica, sugiere establecer un «*continuum* de tipos» con un carácter descriptivo más que un contenido deductivo. Lo experimenta al utilizar el criterio de la diferenciación de las funciones políticas: diferenciación respecto a los demás cometidos sociales, entre estos propios cometidos, y en relación con las funciones específicas o difusas que cumplen. Así intenta elaborar «una escala de diferenciación tridimensional». Pero el progreso alcanzado al restablecer una continuidad corre el riesgo de perderse en el plano de las significaciones. Easton lo confiesa, al precisar que «esa clasificación no tiene sentido más que en el caso de hallar unas variaciones de otras características importantes asociadas a cada punto del *continuum*».[9] Lo que se reduce a afirmar que ninguna tipología tiene significación de por sí.

Max Weber ha establecido unos tipos ideales que sirvieron de hito a algunos investigadores que abordaban el campo de la antropología política. El criterio de la clasificación ya ha sido enjuiciado: se trata de la forma asumida por la «dominación legítima», la cual no depende necesariamente de la existencia del Estado. El tipo de *dominación legal* se halla ilustrado del modo más adecuado por la *burocracia*, y antropólogos tales como Lloyd Fallers (en *Bantu Bureaucracy*, 1956) han interpretado las modernas evoluciones de las estructuras políticas tradicionales como el paso de un sistema de autoridad llamado «patrimonial» a un sistema burocrático. El tipo de *dominación tradicional*, en el que las relaciones personales sirven exclusivamente de soporte a la autoridad política, asume formas diversas. Las

9. *Cf. Political Anthropology.*

de la *gerontocracia* (que liga el poder a la ancianidad), del *patriarcalismo* (que mantiene el poder en el seno de una familia determinada), del *patrimonialismo* y del *sultanismo*. El aspecto más conocido es el calificado de patrimonial. Su norma es la costumbre considerada como inviolable, su modo de autoridad es esencialmente personal, su organización ignora la administración en el sentido moderno de la palabra. Recurre a los dignatarios más que a los funcionarios, desconoce la separación entre el dominio privado y el dominio oficial. Es la forma de dominación tradicional que la literatura antropológica suele ilustrar con más frecuencia. En cuanto a la *dominación carismática,* constituye un tipo excepcional. Se trata de una potencia revolucionaria, de un medio de subversión que opera en contra de los regímenes de carácter tradicional o legal. Los movimientos mesiánicos con prolongaciones políticas, que abundaron durante los últimos decenios en África Negra y en Melanesia, ilustran este poder disolvente que ataca al orden tradicional y promueve el fervor utópico.

Esta tipología «ideal» y no descriptiva parece igualmente vulnerable. Debe asociar, en unas combinaciones variables, criterios diferentes, como la naturaleza del poder, el modo de ostentación del poder, la separación entre las relaciones privadas y las relaciones oficiales, la intensidad del dinamismo potencial, etc. No puede caracterizar los tipos políticos de un modo unívoco. Por otra parte, promueve unas oposiciones —entre lo racional y lo tradicional, entre aquellas categorías y la de lo carismático— que contradicen los factores de hecho y alteran la naturaleza de lo político. Los tres elementos están siempre presentes, aun cuando desigualmente acentuados, generalidad ésta que verifica los resultados obtenidos en el campo de la antropología política.

Aunque esta última brinda los medios para emprender un estudio comparativo ampliado, no ha resuelto ni mucho menos con ello el problema de la clasificación de las formas políticas reconocidas en su diversidad histórica y geográfica. Esta insuficiencia se observa tan pronto como se contempla a las sociedades con un poder centralizado. La frontera

entre los sistemas políticos con cabildos y los sistemas monárquicos no es aún rigurosa. La magnitud de la unidad política no puede bastar para determinar su trazado, pese a que tenga unas incidencias directas sobre la organización del Gobierno: existen cabildos de grandes dimensiones, por ejemplo en el país bamileque, en el Camerún. La coincidencia del espacio político y del espacio cultural —o sea, la existencia de una doble estructura unitaria— no constituye tampoco un criterio distintivo; no deja de ser excepcional tanto en las sociedades de cabildo como en los reinos tradicionales. La misma incertidumbre vuelve a surgir al considerar lo complejo que es el aparato político administrativo: el de los cabildos bamileque no es menos complejo que aquel sobre el que se apoyan los soberanos del África Central y Oriental. Los elementos diferenciativos son de otra naturaleza. El jefe y el rey no difieren solamente por la extensión y la intensidad del poder que ejercen, sino también por la *naturaleza* de ese poder. R. Lowie lo sugiere al analizar la organización política de los amerindios. Él contrapone el «Jefe titular» al «Jefe fuerte» —del que el Emperador inca es la ilustración. El primero no tiene plenamente el uso de la fuerza (a menudo su función es distinta a la del Jefe militar), no promueve leyes, sino que vela por el mantenimiento de la costumbre, y no monopoliza el poder ejecutivo. Se caracteriza por el don oratorio (el poder de persuasión), el talento pacificador y la generosidad. Por el contrario, el segundo tipo de Jefe dispone de la autoridad coercitiva y de la plena soberanía; es el soberano en la plenitud de la palabra. Por otra parte, el criterio de la estratificación social no deja de ser pertinente en cuanto a la distinción de las sociedades con cabildo respecto a las sociedades monárquicas. Dentro de estas últimas, los sistemas de órdenes, de castas, de pseudocastas y de castas de clases o de protoclases constituyen el armazón principal de la sociedad y en ella la desigualdad rige todas las relaciones sociales predominantes. De modo que la tipología política debe recurrir a unos medios de diferenciación que no dimanan únicamente del orden político.

Dificultades semejantes suelen surgir en el mo-

mento en que se procede a la clasificación de los estados netamente constituidos. La existencia de uno o varios centros de poder define las dos categorías corrientemente utilizadas: «monarquías centralizadas», por una parte; «monarquías federativas», por otra.[10] Este reparto rudimentario tiene una utilidad siempre limitada; aunque sólo fuere en razón de la rareza del segundo tipo —ilustrado con harta frecuencia por la organización política del pueblo Ashanti de Ghana. En un estudio comparativo de los Reinos africanos, J. Vansina propone una tipología presentada con el aspecto de «una clasificación de modelos estructurales». Este ensayo revela claramente los problemas de método aún no resueltos que tal empresa impone. Recurre a cinco tipos, los cuales se caracterizan, de hecho, por unos criterios *heterogéneos*: despotismo, parentesco clánico de los soberanos y de los jefes subalternos, incorporación y subordinación de los «antiguos» poderes, aristocracia que asume el monopolio del poder y, finalmente, organización federativa.[11] J. Vansina no pudo limitarse meramente a los dos criterios «entrecruzados» que eligiera previamente: el grado de centralización y la norma de acceso al poder y a la autoridad política. No podría ser de otra manera, debido a la diversidad de las formas asumidas por el Estado tradicional y a los múltiples aspectos —pero de interés científico desigual— en función de los cuales puede realizarse su clasificación. A tenor de la interpretación dada del fenómeno político, prevalecerá uno de los dos: el grado de concentración y el modo de organización del poder, la naturaleza de la estratificación social que administra el reparto de los gobernantes y de los gobernados, el tipo de relación con lo sagrado que funda la legitimidad de todo gobierno «primitivo». Estos tres órdenes tipológicos son posibles, pero no tienen el mismo valor operacional.

Como vemos, la diversidad de las organizaciones políticas es más bien reconocida que conocida y do-

10. S. N. Eisenstadt, *Primitive Political Systems*, en «American Anthropologist», LXI, 1959.

11. J. Vansina, *A Comparison of African Kingdoms*, en «Africa», 32, 4, 1962.

minada científicamente. Es preciso investigar las causas de este fallo. El retraso de los trabajos de antropología política —al nivel de la encuesta descriptiva, así como de la elaboración teórica— es lo más relevante. Pero esto no es lo peor. Si se acomete la tarea de definir y clasificar los tipos de sistemas políticos, se elaboran unos modelos que sirven para manifestar respecto a qué factores las sociedades son equivalentes o diferentes en su organización del poder, y que permiten analizar las transformaciones que explican la transición desde un tipo a otro. Los fracasos sufridos en este dominio incitan a plantear una pregunta capital: ¿Disponen acaso la antropología y la sociología de unos modelos adecuados al estudio de las formas políticas?

Por de pronto, la respuesta es negativa. Mientras que el conocimiento de las relaciones y de los procesos políticos no haya progresado mediante el examen sistemático de sus múltiples manifestaciones, las dificultades seguirán en pie. El carácter mismo de los fenómenos políticos constituirá durante largo tiempo el obstáculo principal si admitimos que estos últimos suelen caracterizarse por su aspecto *sintético* (pues se confunden con la organización de la sociedad global) y por su *dinamismo* (ya que se basan sobre la desigualdad y la competición). Los modelos necesarios para su clasificación, para ser adecuados, deben poder expresar las relaciones entre elementos heterogéneos y dar cuenta del dinamismo interno de los sistemas. Es pues en razón de esta doble exigencia que los modelos clasificadores, elaborados por los antropólogos estructuralistas, se prestan mal al estudio del dominio de lo político; pues no respetan ni una ni otra de ambas condiciones. Al no poderse reducir ni a un «código» (como el lenguaje o el mito) ni a una «red» (como el parentesco o el intercambio), lo político sigue siendo un sistema total que aún no obtuvo un tratamiento formal satisfactorio.

Semejante observación mueve a refrenar las ambiciones de la antropología política en materia de tipología. Trátase, por de pronto, de limitarse al estudio comparativo de los sistemas parientes que presentan, por así decirlo, unas variaciones sobre un mis-

mo «tema» y que pertenecen a una misma esfera cultural. Esta búsqueda posibilitaría abordar la problemática de la formalización —al experimentar una microtipología— y profundizar en el conocimiento de lo político, a partir de una familia de formas políticas ligadas unas a otras por la cultura y por la historia.

Capítulo 3
Parentesco y poder

El orden del parentesco excluye teóricamente el político para numerosos autores. Según la fórmula de Morgan anteriormente citada, uno rige ya el estado de *societas* y el otro el de *civitas*, al igual que, según la terminología antropológica de moda, uno evoca las estructuras de reciprocidad mientras que el segundo evoca las estructuras de subordinación. En ambos casos, la dicotomía no puede ser más clara. Ésta aparece igualmente en la teoría marxista en la que la sociedad de clases y el Estado resultan de la «disolución de las comunidades primitivas», donde la aparición de lo político interviene al borrarse «de los lazos personales de la sangre». Vuelve a reaparecer, bajo unas formas originales, en la tradición filosófica, y especialmente en la fenomenología de Hegel, quien opone paralelamente lo universal y lo particular, el Estado y la familia, el plano masculino (que es el de lo político y, por consiguiente, superior) y el plano femenino.

La antropología política, lejos de concebir el parentesco y la política como unos términos exclusivos uno de otro o contrapuestos, ha revelado los lazos complejos existentes entre ambos sistemas y fundado el análisis y la elaboración teórica de sus relaciones con ocasión de las investigaciones efectuadas sobre el terreno. Las sociedades llamadas de linaje, o segmentarias, acéfalas o no estatales, en las cuales las funciones y las instituciones políticas están poco diferenciadas, brindaron el primer campo de experimentación. En efecto, fue con respecto a las mismas que se abrió la frontera trazada entre el parentesco y lo político. De esta manera, el estudio de la organización por linajes y de su proyección en el espacio permitió destacar la existencia de unas relaciones políticas que se asentaban sobre la utilización de los principios de descendencia, fuera del marco estrecho del parentesco. De la misma manera, siempre en el marco de estas sociedades, el parentesco faci-

lita a lo político un modelo y un lenguaje; lo cual destaca Van Velsen en el caso de los Tonga de Malawi: «las relaciones políticas se *manifiestan* en unos términos de parentesco» y las «manipulaciones» del parentesco son uno de los medios de la estrategia política. Finalmente, en el marco de las sociedades estatales, los dos tipos de relaciones parecen a menudo ser complementarias y antagónicas, y las modalidades de su coexistencia ya las había analizado Durkheim, en un comentario dedicado a una monografía de la sociedad ganda, publicada en el año 1911.[1] El análisis de la relación entre el parentesco y el poder debe por tanto llevarse a cabo sin menoscabo de ninguna de estas manifestaciones.

1. *Parentesco y linajes*

Meyer Fortes pone de relieve que el estudio de las relaciones y de los grupos, considerados tradicionalmente en el aspecto del parentesco, es más «fructífero» si se examinan «desde la perspectiva de la organización política». Esta observación no sugiere, empero, que el parentesco, en su conjunto, tenga significaciones y funciones políticas. Incita más bien a desentrañar los mecanismos internos del parentesco, como por ejemplo la formación de grupos basados en la descendencia unilineal, y los mecanismos externos, como la formación de unas redes de alianzas nacidas de los intercambios matrimoniales, que suscitan y comportan unas relaciones políticas. De todos modos, no es fácil distinguir estas últimas, debido a la estrecha imbricación del parentesco y de la política en gran número de sociedades «primitivas». Una de las tareas iniciales sigue siendo pues la búsqueda de los criterios facultadores de reparto. El principio que determina la pertenencia a una comunidad política constituye precisamente uno de tales criterios. Dado que el modo de descendencia —patrilineal o matrilineal— condiciona principalmente la

1. La monografía de J. Roscoe, *The Baganda;* se trata de una sociedad estatal de Uganda. Informe de Durkheim en «L'Année sociologique» (vol. XII, 1912).

«ciudadanía» en dichas sociedades, las relaciones y los grupos que instaura se hallan afectados por un signo político en contraste con el parentesco en su más estricto sentido. En las sociedades segmentarias con esclavitud doméstica, el estatuto del esclavo definido previamente en unos términos de exclusión —no pertenencia a un linaje y no participación en el control de los asuntos públicos— muestra claramente esta función del modo de descendencia.

Los linajes están fundados en los hombres que, situados dentro de un mismo marco genealógico, se sujetan unilinealmente a un mismo y único tronco. Según sea el número de generaciones afectadas (la profundidad genealógica) varía su extensión de la misma manera que el número de los elementos (o «segmentos») que las componen. Desde el punto de vista estructural, los grupos lineales toman entonces el nombre de segmentarios. Enfocados de un modo funcional, aparecen como unos «grupos en cuerpos»: los *corporate groups* definidos por la antropología británica; éstos ostentan unos símbolos comunes a todos sus miembros, prescriben unas prácticas distintivas y se oponen en cualquier manera los unos a los otros en tanto que unidades diferenciadas. Su significación política es en primer lugar una consecuencia de esa característica, puesto que su función política se determina mucho más a partir de sus relaciones mutuas que a partir de las relaciones internas que los constituyen. Los modos de conciliación de los litigios, los tipos de enfrentamiento y de conflicto, los sistemas de alianza y la organización territorial están en correlación con la ordenación general de los segmentos por linajes y de los linajes mismos.

Un ejemplo tomado de la literatura clásica parece necesario para formalizar e ilustrar aquellos hechos. Se trata del ejemplo de los Tiv de Nigeria, creadores de una sociedad segmentaria que incorpora un alto número de personas —más de ochocientos mil. Una genealogía común que se remonta hasta el antepasado fundador —Tiv— las incluye a todas, en principio, según la norma de descendencia patrilineal. Rige una estructura «piramidal» en el seno de la cual se articulan unos linajes de extensión varia-

ble: el nivel genealógico en el que se halla el antepasado de referencia determina la envergadura del grupo llamado *Nongo.* Esta articulación no opera mecánicamente sino según una formula de oposiciones y de solidaridades alternadas; los grupos salidos de un mismo tronco y homólogos se oponen entre sí (—), pero son asociados y solidarios (+) en el seno de la unidad inmediatamente superior que a su vez se halla en relación de oposición con sus homólogos; en el esquema siguiente sugiere esa dinámica que los enfrentamientos concretos revelan.

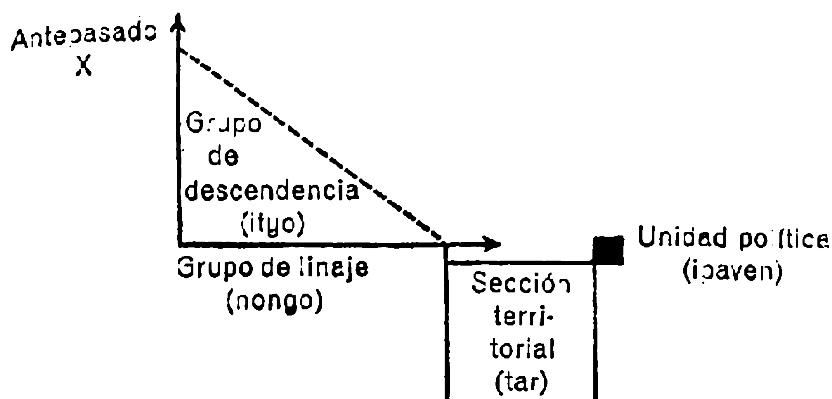


Articulación por oposiciones y solidaridades alternadas.

La implicación política de esas relaciones ha sido observada en el caso de todas las sociedades que se conforman a ese modelo, al igual que el papel del conflicto y de la guerra en tanto que *reveladores* de las unidades comprometidas en la vida política.

En país Tiv, esos conjuntos se expresan también de una manera más permanente al insertarse dentro de un marco espacial bien delimitado. Los grupos de linaje de cierto volumen están asociados a un territorio definido, el *tar,* de tal forma que la estructura segmentaria de la sociedad acarrea una estructura segmentaria del espacio y que mediante articulaciones sucesivas, la una inserta la totalidad de la población y la otra coincide con la totalidad del país. Al *tar,* unidad geográfica, corresponde una unidad política: el *ipaven.* De esta manera podemos aprehender la estrecha ligazón existente entre los grupos de descendencia (denominados *ityõ*), los grupos de li-

naje, las secciones territoriales y las entidades políticas. Un diagrama simplificado permite subrayar esa ligazón:



Estructura de linaje, estructura territorial y estructura política. (*Caso de los Tiv.*)

El principio de descendencia y el principio territorial contribuyen conjuntamente, en este caso, a la determinación del campo político; pero el primero es preponderante. L. Bohannan lo subraya al precisar que el grupo de descendencia al cual un Tiv pertenece, determina «su ciudadanía política, sus derechos de acceso a la tierra y de residencia» a la par que define a las personas con las cuales no puede unirse en matrimonio.[2] Las funciones múltiples de los grupos de descendencia y de los grupos de linaje dificultan siempre la delimitación *estricta* del dominio del parentesco y del dominio político. Los Tiv establecen una distinción al recurrir al criterio territorial. Si bien las simples unidades residenciales, que delimitan asimismo los grupos de producción, organizan el reparto de los individuos según el parentesco, por el contrario las secciones territoriales que tienen la cualidad de *tar* se manifiestan con un carácter esencialmente político.

Este análisis simplificado, que podría encontrar

2. L. y P. BOHANNAN han publicado interesantes estudios sobre la sociedad Tiv; *cf.*, entre otros, *The Tiv of Central Nigeria*, Londres, 1953.

sus réplicas en el estudio de otras sociedades segmentarias, ayuda a comprender la incertidumbre de los antropólogos —y la permanencia de sus debates. Si es verdad —como lo señala Max Gluckman— que en ello hay materia para un conocimiento más fino de la diversidad de las formas políticas, la cualificación y la localización del aspecto político, la aprehensión de sus aspectos específicos, quedan aún por determinar en las sociedades débilmente diferenciadas, las cuales tienen por fundamento el parentesco y el orden de linaje. Lo que vuelve a plantear, con un cambio de formulación, el problema ya examinado al confrontar a los maximalistas y los minimalistas.

M. G. Smith ha realizado a este respecto la labor teórica más sistemática. Parte de una observación: la dificultad en determinar lo político —en las sociedades segmentarias— en función de los grupos sociales y de unas unidades cuyas fronteras son a menudo imprecisas; y de una exigencia: la eliminación de las confusiones terminológicas y la elaboración de una metodología más rigurosa. Su teoría ha sido examinada en el capítulo anterior, pero no hemos analizado su aplicación a los sistemas de linaje y a los segmentarios. A juicio suyo, las relaciones *exteriores* de un linaje son primariamente unas relaciones políticas, bien porque aparezcan como tales (con motivo de la guerra o del *feud*), bien por poseer indirectamente esa cualidad (mediante los intercambios matrimoniales, los rituales, etc.). Las relaciones interiores son primariamente unas relaciones administrativas; descansan sobre la autoridad, sobre una jerarquía que promueve de un modo concreto las relaciones sociales. Smith afirma —sin demostrarlo según ciertos críticos— que los mecanismos internos que contribuyen a reducir «los peligros latentes de conflictos» pueden asimilarse a unos mecanismos administrativos rudimentarios. De esta manera, las dos dimensiones del campo político se ponen de manifiesto, y el sistema segmentario por linajes aparece «como una combinación especial de la acción política y de la acción administrativa dentro de (y entre) unas estructuras definidas formalmente en términos de descendencia unilateral». Pero importa sobremanera concretar que esos dos aspectos (segmentación/je-

rarquía, poder/autoridad) se hallan imbricados en el sistema de linajes; se diferencian menos por referencia a los grupos sociales que por referencia a los diversos «niveles» del sistema y a las situaciones que encierran tal o cual de sus elementos.

En unas sociedades de ese tipo, la carta determinante de las posiciones políticas es, esencialmente, la estructura genealógica —que puede manipularse para legitimar un poder de hecho. Y es el caso que la vida política se revela en primer lugar a través de las alianzas y los enfrentamientos, las fusiones y las fisiones que afectan a los grupos de linaje mediante las reestructuraciones de las estructuras territoriales. En su *Political Anthropology*, D. Easton insiste sobre unas características diferentes y complementarias. Subraya la inestabilidad de las «estructuras de apoyo», que se hallan constituidas «por unas alianzas y unas combinaciones variables realizadas entre los segmentos»; estos últimos «se subdividen a menudo y reajustan sus alianzas con suma facilidad» y el poder político sufre «una perpetua impugnación». La lucha política cobra así un carácter especial; no tiende a la modificación del sistema, sino a un nuevo reajuste de los elementos constitutivos; se traduce por unas secesiones, unos reagrupamientos o nuevas coaliciones. D. Easton observa que esta mecánica de las sociedades llamadas segmentarias podría justificar «el enjuiciar cada linaje como un sistema político independiente, las competiciones entre linajes como la expresión de las relaciones exteriores». El carácter de sistema político se reconocería entonces en su forma más simplificada y más inestable.

En un artículo donde presenta un inventario crítico, M. H. Fried enumera las impresiones y las ambigüedades que subsisten aún.[3] Los grupos de descendencia —entidades que permiten situar a los individuos y reconstituir los linajes por referencia a un antepasado— deben distinguirse de los grupos de linaje reales, los cuales se manifiestan «en cuerpos» en ciertas circunstancias y a menudo están localizados; y cabe también diferenciar a estos grupos de los cla-

3. M. H. Fried, *The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups* en «Journ. Roy. Anth. Inst.», 87, I, 1957.

nes, que corrientemente se definen en relación con un remoto antepasado (frecuentemente mítico) y sin que sea posible volver a encontrar todas las articulaciones internas. Además, cuando los grupos de linaje se someten a una localización concreta, no constituyen ni mucho menos por ello unas comunidades; no son más que el «núcleo» de estas últimas, ya que las mujeres son exportadas por el juego de los matrimonios y las esposas llegan de fuera; permanecen íntimamente ligados a las relaciones de parentesco y son así, según la fórmula de Leach, unos grupos de «compromiso». A este nivel, el parentesco y lo económico y lo político se encuentran mezclados y este último sólo se revela de un modo intermitente. El análisis formal de las estructuras de linaje no basta para evidenciar sus características políticas; hasta el extremo de que M. H. Fried debe multiplicar los criterios de identificación y conferirle un papel importante a los criterios de rango y de estratificación, es decir, a las desigualdades en materia de estatuto y de «acceso a los recursos estratégicos».

Por otra parte, una diferenciación demasiado rígida entre el parentesco y el dominio político inclina a subestimar las incidencias políticas del primero y especialmente sus posibles utilizaciones en el juego de las competiciones. La capitalización de esposas, de descendientes y de alianzas es un medio frecuente para el reforzamiento —o el mantenimiento— del poder. Y hay además unas correlaciones mucho más complejas. Así tenemos que G. Lienhardt, al comparar a las sociedades nilóticas (África Oriental), todas patrilineales pero con un poder político desigualmente diferenciado, demuestra la triple relación existente entre el grado de centralización, la intensidad de la competición y la importancia conferida al parentesco matrilineal. Éste sirve de soporte a las tentativas de conquista del poder; con cuanta mayor frecuencia esta posibilidad es aprovechada, más se endurece la competición y más aumenta el poder correlativo. También existen unas correlaciones simbólicas. Un acto de ruptura respecto al parentesco (incesto, asesinato de un pariente) se relaciona a menudo con el origen de las monarquías tradicionales: el fundador parece excluirse del orden antiguo para

imponer su poder y edificar un orden nuevo; los mitos históricos y los rituales reales recuerdan ese «acontecimiento», expresando así el carácter excepcional del soberano.

2. *Dinámica de los linajes*

Dificultades encontradas en la determinación del campo político, dificultades sufridas en el análisis estructural de lo político respecto a las sociedades segmentarias: tales son las razones que imponen recurrir a un nuevo enfrentamiento del problema. La investigación actual se ocupa menos de los aspectos formales que de las situaciones y los dinamismos reveladores, las estrategias y las manipulaciones relativas al poder y la autoridad. Considera mucho más las condiciones requeridas para la expresión de la vida política, las vías y los medios de ésta.

a) *Las condiciones.* Las sociedades llamadas segmentarias no son, ni mucho menos, igualitarias y carentes de relaciones de preeminencia o de subordinación. Los clanes y los linajes no son todos equivalentes; los primeros pueden diferenciarse, especificarse y «ordenarse»; los segundos pueden conferir unos derechos desiguales según atañan al primogénito o a uno de los menores; unos y otros pueden distinguirse por unas necesidades de orden ritual que implican unas incidencias políticas y económicas.

Los Nuer del Sudán, que constituyen una especie de caso límite al reducir al mínimo las relaciones desiguales, no las han eliminado, sin embargo, del todo, y siguen existiendo dentro de su sociedad, aunque más latentes quizá que efectivas. En las diversas secciones territoriales, un clan o un linaje principal ocupa una posición predominante; Evans-Pritchard lo califica de aristocrático (evocando así su estatuto superior) aun cuando observa que «su predominio le da más prestigio que privilegios». En el momento de celebrarse las iniciaciones impuestas a los adolescentes, ciertos linajes que gozan de una prerrogativa ritual —formados por las «gentes del ganado»— son los que facilitan a los dignatarios en-

cargados abrir y cerrar el ciclo; por lo tanto intervienen en un sistema que asegura la socialización de los individuos y los distribuye en las «clases» con estatuto diferenciado: la de los primogénitos, los iguales y los menores; en una palabra, asumen una función política. Finalmente, una función ritual específica, la de notable «con piel de leopardo», también pertenece a ciertos linajes exteriores respecto de los clanes dominantes; esa función confiere la tarea de conciliador en los litigios graves y de mediador en cuanto a los litigios sobre el ganado. También tiene sus implicaciones políticas. Las desigualdades y las especializaciones de clan o de linaje, los tres estatutos resultantes del sistema de las categorías de edad, el acceso diferente o desigual a la tierra y al ganado, definen la vida política nuer tanto como las oposiciones y las coaliciones de las unidades de linaje y territoriales. Evans-Pritchard lo sugiere al subrayar que «los hombres más influyentes» se caracterizan por su posición dentro del clan (son unos aristócratas) y del linaje (son jefes de una gran familia), por su situación de «clase» (tienen el estatuto de primogénito), por su riqueza (en ganado) y su «recia personalidad». A falta de una autoridad política bien diferenciada, la preeminencia, el prestigio y la influencia resultan de la conjugación de esas desigualdades minimales. A falta de un poder político bien claro, un poder político-religioso (con predominancia religiosa) opera por mediación de las estructuras clan-linaje, de las estructuras territoriales y de las estructuraciones de las clases de edad. No es posible definirlo a través de esas únicas estructuras, sino más bien en base a las relaciones desiguales que lo fundan y la dinámica de las oposiciones y los conflictos que lo manifiestan.

Un segundo ejemplo africano —el del pueblo Tiv— permite ahondar en el análisis a partir de una sociedad del mismo tipo que la anterior. Linajes y parentescos, secciones territoriales y clases de edad facilitan los principales campos de las relaciones sociales; pero las manifestaciones de desigualdad y los focos políticos son en ellas más aparentes. Fuera del sistema se sitúan las personas de condición esclava: no se insertan en ninguna categoría de edad, están

excluidas del campo de los asuntos públicos, permanecen en una situación de dependencia. En el seno del sistema, se diferencian los hombres preeminentes (cuyos nombres sirven para identificar a los grupos de linaje y las categorías de edad), los hombres «con prestigio» (debido a su éxito material y a su generosidad) y los guías políticos (evocados por el término: *tyo-or*), que constituyen la realización de los anteriores. Los primeros deben su crédito a su posición de linaje, a su cualidad de primogénito o de anciano, a su capacidad mágico-religiosa, la cual condiciona el mantenimiento de un estado de salud y de fecundidad y el mantenimiento del orden. Los segundos ostentan una posición poderosa por motivaciones de índole económica. El excedente de influencia resultante de la posesión de un lugar mercantil expresa, por lo demás, ese aspecto político de las posiciones adquiridas en el seno de la economía tiv: la competición para ocupar el cargo de dueño de un mercado es una de las formas de la lucha política. En lo que se refiere a los «guías políticos», como éstos no ostentan ningún cargo permanente (un oficio), se manifiestan gracias a las relaciones *externas*: con ocasión de los arbitrajes o las negociaciones de paz con los representantes de los grupos homólogos interesados.

Para los Tiv, que no tienen ninguna palabra específica para designar el campo político, la acción política se realiza pues a través del parentesco o los linajes de las categorías de edad, de las relaciones mantenidas con el sistema de los mercados; no se expresa con un lenguaje especial, sino mediante el lenguaje propio a cada uno de esos medios. Puede hablarse realmente de un gobierno difuso y de una vida política también difusa, subyacente a todas las relaciones entre las personas y entre los grupos, que no revelan unas instituciones específicas ni tampoco unas formas sociales mediante las cuales pueda operar, sino varios dinamismos: de competición y de dominación, de coalición y de oposición. Si el factor político se reduce a su más mínima expresión, no deja de presentar sin embargo su característica de sistema dinámico. Por lo demás, la teoría tiv lo da a entender. En efecto, según dicha teoría, el poder le-

gitimado depende de la posesión de una cualidad mística (llamada *swem*) que asegura la paz y el orden, la fertilidad de los campos y la fecundidad de las mujeres, y que actúa en función del vigor del que la posee. Esta cualidad, que en cierto modo es la sustancia del poder y la fuerza del orden, entraña no obstante unas luchas para obtenerla y transferirla. Por otra parte, las rivalidades por el prestigio y la influencia, las tentativas encaminadas a la ampliación del papel político o al éxito material, siempre están interpretadas con el lenguaje de la magia. La sustancia peligrosa denominada *tsav* que ponen en acción, manifiesta el poder en el aspecto de las luchas y de las desigualdades que lo instauran. Los Tiv afirman: «Los hombres escalan el poder al devorar la sustancia de los demás.»[4] Esta teoría indígena no ignora ni la dinámica ni la ambigüedad del elemento político —que es a la vez, y con un equilibrio precario, creador del orden y portador del desorden.

Fuera del dominio africano, las sociedades segmentarias presentan unas condiciones similares de intervención de la vida política. Es el caso que se observa en la zona melanopolinesia donde el Estado sólidamente constituido es una forma excepcional de organización del gobierno de los hombres. Los Tikopia de Polinesia, estudiados por R. Firth, se reparten entre una veintena de patrilinajes, los cuales se han asociado, con diversos procedimientos, para formar cuatro clanes. A la cabeza de cada uno de ellos hay un «jefe», reclutado en un linaje, que confiere a cada uno de sus miembros un estatuto superior; y los cuatro jefes, diferenciados por unas funciones rituales específicas, son clasificados según un orden de preeminencia que no se identifica con ninguna jerarquía política. Los clanes no mantienen relaciones de igualdad entre sí y menos aún los linajes, que pueden diferenciarse al margen del cuadro genealógico por las diferencias de rango. La sociedad Tikopia, por debajo del grupo restringido de los jefes de clan, deja aparecer dos series de preeminencias sobre las cuales descansa la «estructura de autoridad». La primera es la de los *pure*, los «mayores», que encabe-

4. Fórmula repetida por P. Bohannan.

zan los linajes principales. Su posición resulta de su situación genealógica y del acuerdo dispensado por el jefe del clan. Se les considera como a los «padres simbólicos» de los linajes y su función es esencialmente de carácter ritual. No son iguales, pero se insertan en una jerarquía «ritual» que reproduce a las divinidades que sirven; sólo los más encumbrados entre los mismos contribuyen al mantenimiento del orden público. La segunda serie de preeminencias es la de los *maru*. Justificada por el rango y no por la frecuentación de los dioses —puesto que resulta del nacimiento y exige ser hermano, primo directo agnaticio o hijo de jefe—, confiere una autoridad incontrastable como es la función de agente de ejecución cerca del jefe del cargo de preservación de la paz y la seguridad. Mientras que el jefe de clan goza de un poder político derivado de su posición religiosa (regulación del ritual *kava* asociado al sistema de linaje, posesión de la «pureza física» y de la «pureza moral»), el notable *maru* no ostenta sino una autoridad delegada y laica.

En este marco, la dinámica de linaje es el producto de la desigualdad originada por las diferencias de rango. R. Firth las considera fundamentales y subraya: «Con el rango llega el poder y el privilegio y con ellos las posibilidades de opresión.» Sugiere que el factor político es tanto más aparente en la sociedad Tikopia, que una «estructura jerárquica de clases» se articula sobre la estructura segmentaria determinada por el parentesco y la descendencia. Afirma que los intereses de «clase» y los conflictos latentes de las «clases» están reconocidos en la teoría indígena. Por ejemplo, el sistema político que liga entre sí y con el pueblo a los jefes, notables (*maru*) y los «mayores», no deja de aparecer como un «sistema de fuerzas complementarias», y antagónicas en ciertos casos. R. Firth concluye su análisis afirmando que «no puede existir equilibrio en ningún sistema político» y subraya así el carácter esencialmente dinámico de lo político.[5]

Un último ejemplo, tomado del mundo melanesio,

5. Capítulos V y VI de *Essays on Social Organization and Values*.

nos permitirá ampliar esas variaciones sobre un mismo tema. Es el de las sociedades neocaledonianas de la «Gran Tierra» y de las islas vecinas, que presentan, a partir de las mismas estructuraciones fundamentales, unas formas políticas complejas y diversificadas. Su base social está constituida por las relaciones de parentesco y de descendencia, por las redes resultantes de los intercambios matrimoniales, por los «emparentamientos sistemáticos» establecidos entre los grupos reconocidos como clanes.[6] Estos últimos desempeñan el papel principal en la vida política: operan en el campo de las coaliciones y las oposiciones; sirven de marco a la jerarquía de los estatutos y el prestigio sobre la cual se asienta el poder. J. Guiart los considera justamente en el aspecto de «un fenómeno ligado a la vez a la red y la jerarquía». El clan (*moaro*) se determina según varios criterios. Se define a través de las genealogías: se refiere a una raíz masculina y a su descendencia legítima, mediante la localización; un lazo vital y sagrado lo vincula con un territorio determinado mediante unos símbolos —cuyo nombre es totem— y la detentación de unos dioses específicos, mediante las relaciones de filiación, de adopción o de dependencia mantenidas con otros grupos. Sin embargo, la realidad es más imprecisa que lo que esta definición da a entender: los grupos locales son inestables debido a los estallidos sucesivos que llevan a la «dispersión geográfica de los linajes»; las identificaciones y las subordinaciones se mantienen pese a las distancias; los elementos extraños se insertan en las estructuras locales.

Las condiciones del poder político se hallan a la vez en la dinámica propia del clan y en las desigualdades específicas de una sociedad denominada de «tipo aristocrático» (J. Guiart), pese a no rebasar, en sus organismos políticos más acabados, la fase del «gran cabildo o consejo de los jefes». La distancia en relación con el antepasado venerado y con el «linaje mayor», que ostenta la guardia del poder, determina los estatutos sociales. J. Guiart ilustra es-

6. *Cf.* J. Guiart, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud,* París, 1963.

te hecho a través de una fórmula: «En última instancia, el paria sería un pariente legítimo, directo pero alejado, del jefe supremo.» La postura de «la pareja padre-hijo mayor de la rama primogénita»[7] a la cabeza del consejo de los jefes confirma esta regla que rige la desigualdad y la jerarquía de clan. El vínculo con la tierra, elemento de definición del clan, es asimismo un factor de desigualdad: la posesión de las tierras más antiguamente habitadas confiere los «atributos nobiliarios más auténticos»;[8] los ocupantes más antiguos son los que mejor están provistos de tierras, en detrimento de los recién llegados, y esta «contradicción» es «un aspecto esencial del dinamismo de la sociedad». Hablando globalmente, las condiciones individuales son al fin y al cabo contempladas desde unos términos de superioridad y de inferioridad: jefes/súbditos; «hombres grandes»/«hombres pequeños»; *orokau* (ostentadores del poder y del prestigio)/*kamoyari* (menores y miembros de los grupos de linaje subordinados).

La sociedad neocaledoniana tiende a equilibrar los estatutos entre sí, pero no logra eliminar las contradicciones que la forman y amenazan su existencia a un tiempo. Éstas se reflejan en la persona del jefe y en la organización del consejo de jefes o cabildo. A la cabeza del clan se halla el «gran hijo» (*oro kau*), para el cual todos los miembros del clan son «hermanos» en el sentido clasificador del término, sin que la ideología de la fraternidad logre encubrir la relación de dominación que sitúa al jefe al margen del parentesco e instaura un poder que los primeros observadores estimaron despótico. El cabildo se asienta en una dualidad del poder: si el jefe (*orokau*) se impone mediante la palabra, ordena según el doble sentido del término y dispone del prestigio, el amo del suelo (*kavu*), ostentador de la relación con los dioses, posee una autoridad discreta pero eficaz y orienta las decisiones del jefe. Este dualismo sugerido por las parejas de oposicio-

7. Expresión de P. MÉTAIS en *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, París, 1956.
8. Observación de M. Leenhardt en sus *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, París, 1930.

nes que implica —político/religioso, extranjero/autóctono, dinamismo/conservadurismo—, expresa una contradicción que «constituye una gran parte del dinamismo de la institución» (J. Guiart). Estos hechos son los más visibles, pero no deben excluir las diferenciaciones ni las múltiples oposiciones que se instauran según las posiciones genealógicas y estatutarias, latifundistas y rituales. Éstas constituyen los elementos que forman la vida política; se resuelven dentro de un «equilibrio de factores de coherencia y de motivos de anarquía».

Este último ejemplo, pese a la simplificación del análisis, confirma los elementos de observación anteriores. Muestra que el carácter dinámico del hecho político importa tanto (y más en este caso) como el aspecto formal. Así que, por su ambigüedad y por la multiplicidad de sus manifestaciones, el factor político revela su presencia difusa en las sociedades que no pudieron promover un gobierno unitario. Ahora bien, queda por extraer de estas comparaciones una enseñanza más esencial en cuanto respecta al dinamismo del factor político. Las sociedades que acabamos de considerar no logran funcionar sino utilizando la energía provocada por la diferencia de condición que existe entre los individuos (según su estatuto) y la distancia social instaurada entre los grupos (según su posición en el seno de una jerarquía a menudo rudimentaria). Ellas utilizan la diferencia de potencial que promueven las desigualdades de orden genealógico, ritual, económico, recurriendo a las dos primeras más que a la última, debido al nivel de desarrollo técnico y económico. Convierten el desequilibrio y el enfrentamiento —que sufren en escala reducida— en un agente productor de cohesión social y de orden; para esta finalidad, lo político es ya, y necesariamente, su instrumento. Sin embargo, la transformación de la oposición en cooperación, del desequilibrio en equilibrio, corre constantemente el riesgo de degradarse y ciertos procedimientos o ciertos rituales garantizan en cierta manera la reposición periódica de la máquina política. Aún nos queda por decir que las teorías indígenas —como por ejemplo las de los Tiv— expresan el temor permanente de que el desorden no se perfile detrás del or-

den, de que el poder no se convierta en un medio inicuo.

b) *Los reveladores y sus medios.* En las sociedades denominadas segmentarias, la vida política difusa se revela más bien por las «situaciones» que mediante las instituciones políticas. En efecto, se trata, según la expresión de G. A. Almond, de unas sociedades en las que las estructuras políticas son las menos «visibles» y las menos «intermitentes». La toma de las opciones relativas a la comunidad hace surgir a unos hombres preeminentes, a unos hombres de rango superior, a los consejos de ancianos, a los jefes ocasionales o instituidos. Los conflictos individuales que requieren la intervención de la ley y de la costumbre y el enderezamiento de los entuertos sufridos, los antagonismos que desembocan en el *feud* (la guerra privada) o en la guerra son otras tantas circunstancias que manifiestan a los mediadores y los ostentadores del poder. El análisis de los sistemas Nuer y Tiv lo han sugerido. El estudio consagrado por I. M. Lewis a los somalíes ganaderos de África Oriental (*A Pastoral Democracy*, 1961) demuestra, gracias a un ejemplo extremado, la función política de las oposiciones que se manifiestan entre los grupos constituidos según el principio de descendencia. Se trata de las relaciones de potencia —superioridad numérica y potencial militar— que rigen en primer lugar las relaciones entre clanes o entre linajes y determinan la extensión de las diversas unidades políticas y su jerarquía de hecho.

El enfrentamiento insidioso es, al igual que el enfrentamiento directo, un revelador de la vida política en el seno de las sociedades de linaje. Algunas de ellas disponen de unos mecanismos discretos —pero eficaces— limitadores de la detentación de los poderes y de la acumulación de las riquezas. Así, por ejemplo, los Fang gaboneses, entre los cuales la liquidación física amenazaba a todo el que impugnara la solidaridad de clan y la tendencia igualitaria para satisfacer su ambición y sus intereses privados, justificaban los medios utilizados para contener la desigualdad. Según su interpretación tradicional, los bienes a los cuales un individuo puede aspirar (espo-

sas, hijos, productos, símbolos de prestigio) sólo existen en cantidad limitada y constante. Toda acumulación abusiva por parte de uno de los miembros del clan o del patrilinaje se realiza en perjuicio de todos los demás; así se estima que una descendencia excepcionalmente numerosa se pudo obtener «robando» una parte de aquella a la cual tienen derecho los demás hombres del grupo de linaje. Esta ideología igualitaria subentiende los procedimientos tendentes al reparto de las riquezas materiales, pero sus exigencias chocan con la realidad. La rareza de los bienes y de los signos de prestigio, por una parte, y la dificultad de regular las empresas individuales encaminadas al lucro y al poder, por otra, crean una contradicción tan profunda que los privilegiados sufren una situación ambigua o vulnerable, y que el acceso desigual a los bienes se atribuye al uso de la magia.

La dialéctica de la impugnación y de la conformidad, del poder reivindicado y del poder aceptado, se expresa con harta frecuencia en el lenguaje de la magia, revelando indirectamente una oposición encubierta, cuando no se trata de un recurso directo a las prácticas de la magia de agresión. Nadel abría el camino a semejante interpretación, cuando presentaba las creencias relativas al brujo como los síntomas de las tensiones y de las ansiedades resultantes de la vida social, en un estudio comparativo de cuatro sociedades africanas, publicado en 1952. La distinción adelantada por los antropólogos británicos, entre la magia por técnica —o *sorcery*—, que es asequible a todo individuo, y la magia por esencia —o *witchcraft*—, que depende de un poder innato y que no se adquiere, es fundamental. La magia por esencia existe principalmente en las sociedades en las que el principio de descendencia rige las relaciones de base; en ellas predomina y se transmite según el modo de devolución de los cargos y funciones. J. Middleton y E. H. Winter subrayan este hecho en la obra colectiva publicada bajo su dirección (*Witchcraft and Sorcery in East Africa*, 1963). Asimismo revelan la ambigüedad de aquellas manifestaciones respecto a los «jefes» y el orden establecido. Si expresan la oposición de los no privilegiados y la estrategia de los am-

biciosos, también pueden contribuir al fortalecimiento del poder por el temor que inspiran y que este último utiliza en su provecho, o por la amenaza de una acusación que hace de la caza a los brujos uno de los instrumentos de la conformidad y del orden. Así por ejemplo, en el caso de los Kaguru de Malawi, las tentativas de la magia, a la par que expresan el antagonismo de las facciones, ayudan a reforzar la posición de los detentadores de poder y de privilegios, entre los cuales algunos no temen mantener su reputación de «brujos».

En numerosas sociedades de África oriental se dan ejemplos análogos; los notables recurren a la magia con tal de garantizar su preeminencia y su influencia en el seno de la tribu o del clan. Entre los Nandi de Kenya, la figura dominante es el *orkoiyot*: ni jefe, ni juez, pero «experto ritual» que interviene de un modo decisivo en los asuntos tribales. Se trata de un personaje que reúne varios valores, que asocia las cualidades benéficas —entre ellas las de adivino— y los poderes peligrosos del brujo que refuerzan su autoridad ritual y el temor que inspira. En la medida en que el *orkoiyot* es el equivalente de un jefe, ese doble aspecto de su persona refleja las dos caras de lo político: la del orden benéfico y la de la coerción o de la violencia.

Por el contrario, la estrategia inversa puede desembocar en unos resultados parecidos; la magia, identificada sin restricciones con el mal absoluto y el desorden, se confunde con todas las acciones que contradicen las normas y debilitan las posiciones establecidas; amenaza constantemente de volverse contra el que recurre a ella. Por ejemplo, entre los Gesu de Uganda, el riesgo de una imputación de magia mantiene el respeto a las preeminencias de linaje y a la generación mayor, el temor del inconformismo, la generosidad de los miembros del linaje que han accedido al éxito material. La impugnación y la subida de los prestigios competidores chocan así con el más eficiente de los obstáculos; la magia no es ya uno de los instrumentos manipulados por el poder, sino su protección más segura, por cuanto alcanza mediante un choque de vuelta a quienes la utilizan para oponerse o rivalizar.

El análisis de las microsociedades de linaje situadas en los archipiélagos de Melanesia muestra con igual claridad la interferencia de las relaciones de carácter político y de las relaciones complejas dependientes de la magia. La demostración más luminosa es la de R. F. Fortune en su obra clásica: *Sorcerers of Dobu* (1932). Los Dopuan ocupan unas islas situadas en la punta de Nueva Guinea; poco numerosos (7.000 en el momento de la encuesta), se reparten en unas aldeas muy diminutas aliadas con sus vecinas para constituir unidades endogámicas y solidarias en la guerra contra las unidades homólogas; forman unos matrilinajes y cada grupo de linaje localizado es propietario de su territorio. Su sistema político sigue siendo minimal, hasta tal extremo que ha podido considerarse como resultante únicamente de la oposición permanente entre las diversas coaliciones aldeanas. No obstante, el consejo de jefes existe por lo menos en estado «embrionario», y una desigualdad de estatuto diferencia a los hombres importantes (*big men*) de los demás. La magia, en sus dos formas, juega un papel que evoca el propio título de la obra de R. Fortune. El jefe «en germen» se define por su posición de linaje, su fuerte personalidad, su dominio de los ritos y de la magia y por su excelencia en el dominio de las técnicas del embrujamiento; es el más poderoso, al servicio de la costumbre y del bien común. El brujo nefasto aparece como el enemigo del interior, cuyo carácter peligroso procede en razón directa de su proximidad geográfica; simboliza las rivalidades y las tensiones operantes en el seno de las agrupaciones de las aldeas aliadas; pone de manifiesto la distinción rigurosa existente entre los conflictos intestinos y encubiertos (magia) y los conflictos externos y abiertos (guerra), el juego de las oposiciones y de las solidaridades inherentes a toda vida política.

La multiplicación de las ilustraciones no modificaría los resultados de los análisis anteriores. La magia es, como la «guerra privada» (*feud*) y la «guerra exterior», uno de los principales reveladores de la dinámica social y política de las sociedades de linaje. Cada una de esas tres modalidades de la oposición y del conflicto suele operar en unos campos de

relación que se amplían al pasar de uno a otro, yendo de la comunidad local al exterior, es decir, del dominio regido sobre todo por el parentesco al dominio controlado por lo político. De modo que la magia es igualmente uno de los medios del poder, bien por reforzar su coacción y/o protegerlo contra las tentativas de impugnación, bien por permitir una verdadera transferencia, sobre el acusado o el sospechoso, de los resentimientos o de las dudas que amenazan a las autoridades de linaje. Finalmente, como muy bien lo ha subrayado R. Firth, es «una manera de hablar», un lenguaje que expresa ciertos tipos de relaciones entre los individuos y entre los grupos sociales. En este sentido, la magia constituye el código utilizado durante los enfrentamientos políticos y facilita los argumentos a los cuales recurre la ideología implícita de las sociedades de clan.

A veces calificadas de unanimistas, y considerándose a veces que fundan toda decisión importante en el consentimiento general, las sociedades no estatales han sido consideradas preferentemente con una óptica mecanicista, que da prioridad a la oposición y a la alianza de los segmentos de diversos órdenes, constitutivos de las unidades políticas. Las observaciones anteriores muestran que la realidad compagina mal con esas interpretaciones simplificadas. La evidencia de los antagonismos, de las competiciones y de los conflictos sugiere la importancia de la estrategia política en las sociedades con gobierno mínimo o difuso e incita a demostrar la diversidad de sus medios. La carta genealógica, el parentesco y las alianzas establecidas con ocasión de los intercambios matrimoniales, pueden transformarse en unos instrumentos de las luchas por el poder, ya que nunca permanecen en el estado de mecanismo que aseguran automáticamente la atribución del estatuto político y la devolución de los cargos. La manipulación de las genealogías es más frecuente que lo que los etnógrafos puedan dar a entender por ser víctimas a menudo de su devoción respecto a los informadores. Un ensayista camerunés, Mongo Beti, denuncia las trampas a las cuales recurren las ambiciones y las rivalidades políticas en su propia sociedad —la de los

Beti, que pertenecen al gran conjunto Fang. Muestra el patriclan (*mvōg*) como el producto inestable de las vicisitudes históricas, y las referencias genealógicas como el registro de argumentos justificadores de la dimensión clánica, la cual es la más adecuada a las circunstancias. Afirma: «Nos descubriremos a menos que no nos inventemos una ascendencia común.» Subraya el carácter dinámico del clan, la continua formación de patrilinajes que aspiran a la independencia y luego al estatuto de unidad de clan bajo la dirección de unos hombres emprendedores. Éstos recurren a un procedimiento probado que consiste en crearse un círculo de parientes y allegados, para provocar luego una secesión la cual es reconocida definitivamente cuando el grupo separado recibe un nombre distintivo: el de su fundador.

Con el fin de legitimar esta nueva situación, las genealogías son rectificadas a menudo y la identidad clánica es conferida a unos miembros del nuevo grupo que, de hecho, no la tenían. Esta ascensión política del fundador, y de la unidad por él instaurada, no es factible sino a partir de una primera capitalización de parientes y de «clientes», la cual implica en sí la detentación de los bienes y de los poderes matrimoniales utilizados en provecho de los allegados y personas dependientes. Se trata pues de una «empresa política global» que pone en duda el parentesco, los derechos sobre las mujeres, las riquezas y las convenciones genealógicas. Los procesos que la rigen se ordenan conforme al siguiente esquema:

Fase 1: Capitalización de los bienes y de los poderes matrimoniales.



Fase 2: Capitalización de los parientes y allegados.



Fase 3: Capitalización del prestigio y la influencia.



Fase 4: Secesión y legitimación genealógica.

Las sociedades por linajes son campo de una competición que afecta frecuentemente a los poderes es-

tablecidos y hace inestables a menudo las alianzas entre los grupos. J. Van Velsen lo demuestra en su estudio titulado de modo significativo: *The Politics of Kingship* (1964), en el que describe y analiza la sociedad de los Tonga, implantados en las orillas del lago Niasa. El autor subraya: «El poder político efectivo y la influencia no son necesariamente, o exclusivamente, detentados por los que pueden pretender al mismo según las reglas genealógicas y constitucionales.» Es así cómo, según este autor, el sistema de relaciones de parentesco y de descendencia se presenta como un conjunto de relaciones que puede manipularse con fines especiales, bien sean económicos o políticos y que los juegos de la ambición política, que provocan la formación de aldeas separadas, constituyen una amenaza permanente para los «jefes», puesto que lo son menos por su título que por el número de sus «seguidores». Si en este caso concreto la movilidad espacial de las personas y de los grupos expresa las vicisitudes políticas, estas últimas se revelan en otro lugar mediante la fluctuación de las alianzas formadas entre los clanes o los linajes.

La situación de los Siane de Nueva Guinea, analizados por R. F. Salisbury, no deja de ser ejemplar al respecto. Los clanes patrilineales forman las aldeas y constituyen unas ligas inestables a medida que los «amigos» se hacen «enemigos» y recíprocamente, en el curso de un período de un decenio. La competición que promueve estas modificaciones que afectan las posiciones del poder, y las jerarquías de prestigio, puede desembocar en una violencia (la guerra) que nunca tiende a la conquista, sino que busca la ostentación de los derechos, ganados sobre unos clanes que de esta manera son colocados en una posición de inferioridad. Esos enfrentamientos tienen lugar en torno a la posesión de las mujeres, de las riquezas reservadas para los intercambios ceremoniales y de los puercos, que tienen un valor ritual. Dentro de esta sociedad acéfala los equilibrios políticos fluctuantes resultan a la vez, de la guerra, de las alianzas y de la circulación de los bienes, que son símbolos de prestigio. Dependen menos de una regulación casi automática que de una estrategia que compromete a cada clan y es conforme a los principios que deter-

minan las jerarquías y los poderes en el marco de la cultura siane.

Este ejemplo muestra claramente el papel desempeñado por las competiciones relativas a ciertas riquezas y a ciertos signos en el dominio de las rivalidades políticas. Las sociedades de linaje son aquellas en las que la riqueza diferencia menos por la acumulación que la manifiesta que por la generosidad o los desafíos que suscita.

Dorothy Emmet ha mostrado muy bien el carácter calculador, más que desinteresado, de una generosidad que de hecho contribuye a determinar las situaciones respectivas en la escala social, y en último análisis no es sino una de las obligaciones y uno de los medios del poder (*Function, Purpose and Powers*, 1958). E. Sapir ha recordado, él también, que las posiciones superiores pueden ser conquistadas «a fuerza de *potlatchs* y de prodigalidades», no sólo por los «individuos de baja estirpe», sino también por los grupos de linaje. La estrategia de la utilización de las riquezas, que está orientada hacia unos fines económicos, tiende, *al mismo tiempo,* hacia todas las formas de comunicación social así como a todas las jerarquías del prestigio y del poder. Se enmarca en el campo de los enfrentamientos políticos. El estudio de los Trobriand (Melanesia), reasumido por Singh Uberoi, confirma esa tesis con un rigor admirable. El rango de un linaje localizado depende de tres factores: su capacidad económica, su cualidad de centro «integrador» de las actividades económicas realizadas por sus vecinos y su postura dentro de la red de las alianzas. Este rango se revela muy especialmente durante los intercambios ritualizados de los bienes reservados para este solo uso y conocidos con el nombre de *kula*. Con ocasión de las grandes expediciones *kula* (llamadas *uvalaku*), la rivalidad entre linajes y aldeas es exacerbada. La dinámica política se libera, en la medida en que el estatuto de linaje depende de la capitalización de las alianzas y permite establecer una supremacía sobre los ocupantes de las regiones fértiles. El orden de los tres factores determinantes del rango de los linajes se convierte y el vínculo político condiciona la ventaja económica.

La estrategia de la utilización de los «signos» asume a menudo, ella también, una significación política; el examen de las relaciones existentes entre la religión y el poder lo demostrará.[9] La rápida evocación de un caso es necesaria sin embargo para concretar el sentido de esta afirmación. En una obra dedicada a la vida religiosa de los Lugbara de Uganda (*Lugbara Religion*, 1960), J. Middleton destaca la fuerza del lazo que liga «lo ritual a la autoridad». Afirma que el comportamiento ritual de este pueblo no es inteligible si se olvida que el culto de los difuntos está ligado íntimamente al mantenimiento del poder de linaje y que los conflictos en torno a éste se expresan en «términos místicos». El autor describe las rivalidades entre los «mayores» detentadores de las preeminencias, responsables de las opciones, y los «menores» reivindicativos, como un enfrentamiento cuyo centro son los altares de los antepasados y los símbolos rituales. Este modo de acción política no es, empero, exclusivo de las únicas sociedades de linaje, ya que también los volvemos a encontrar en las sociedades con una estratificación rigurosa y con un gobierno diferenciado. M. Gluckman lo ha demostrado a partir de los rituales políticos de varias monarquías africanas, y E. R. Leach a partir de la elección que hacen los Kachin, según su situación específica, entre las referencias míticas más provechosas a sus intereses del momento.

3. *Aspectos del «poder segmentario»*

Los sistemas «segmentarios», los cuales se admite actualmente que constituyen unos sistemas políticos, aún no han sido clasificados incuestionablemente sobre una base ligada a los criterios políticos. Es en función de dos categorías de hechos que su tipología sigue siendo difícil: su inestabilidad fundamental (pues el poder sigue siendo en ellas difuso o intermitente, las unidades políticas mutables, las alianzas o las afiliaciones precarias) y las variantes que presenta a veces un mismo conjunto étnico —co-

9. *Cf.* el capítulo V: «Religión y poder».

mo, por ejemplo, el caso de los Ibo de Nigeria meridional, donde el poder se asienta sobre unas combinaciones diversas del principio de linaje (linajes patrilaterales), del principio de las categorías de edad y del principio de asociación según la especialización ritual.

Al atribuir la preponderancia a las estructuraciones de clan y de linaje, y a las estructuras genealógicas que las justifican, es factible determinar los «tipos» al figurar la manera en que dicha articulación se lleva a cabo. Así, por ejemplo, en su introducción a la obra colectiva *Tribes without Rulers* (1958), J. Middleton y D. Tait ponen en correlación el modo de organización de las genealogías definidoras de los grupos de linaje localizados, el grado de autonomía o de interdependencia de estos últimos, el grado de especialización de las funciones políticas y las formas del recurso a la violencia en caso de conflicto. Elaboran tres modelos de clasificación partiendo de casos africanos analizados comparativamente: (I) sociedades de genealogía unitaria y con linaje integrados dentro de «un solo sistema piramidal»; (II) sociedades formadas por pequeños grupos de descendencia declarados interdependientes; (III) sociedades constituidas por linajes «asociados» que no pueden situarse en un mismo cuadro genealógico. Un cuadro de los criterios principales (positivos + o negativos —) permite situar a cada uno de esos tres tipos en relación con los otros dos:

criterios	*tipos* *I*	*II*	*III*
Profundidad genealógica	+	—	+
Genealogía unitaria	+	—	—
Estabilidad relativa del sistema	—	+	+
Interdependencia de las unidades políticas	—	+	—
Heterogeneidad posible	—	—	—
Consejo de jefes aparente	—	—	—

Modelos clasificadores de los sistemas de linaje.

Ese modo de clasificación pone de manifiesto ciertas diferencias significativas (por ejemplo, las relaciones entre la estabilidad del sistema y la interdependencia de las unidades políticas, entre la heterogeneidad de estas últimas y la diferenciación del consejo de jefes), pero sigue siendo insatisfactorio. Da cuenta insuficientemente de la dinámica propia de cada uno de los modelos, de las formas asumidas por la acción política y por los enfrentamientos que la manifiestan. Demasiado exclusivamente asentado sobre el criterio de descendencia unilineal y sobre el código genealógico que define los diversos segmentos, desatiende las normas que intervienen competitivamente y contribuyen a la organización política de las sociedades de linaje. M. H. Fried intenta superar esta última dificultad multiplicando los criterios destinados a diferenciar a los grupos de descendencia unilineal: referencia genealógica explícita o implícita, carácter de unidad «en cuerpos» o no, presencia o ausencia de una jerarquía de rangos y de una estratificación.[10] Enjuiciando el caso de los grupos «en cuerpos», Fried constituye por combinación ocho tipos de clanes y linajes:

rangos	*estratificación*	*descendencia probada*	*tipos*	*ejemplos*
—	—	—	Clan igualitario	Tongus septentrionales
+	—	—	Clan con rangos	Tikopia
—	+	—	Clan estratificado	
+	+	—	Clan estratificado con rangos	
—	—	+	Linaje igualitario	Nuer
+	—	+	Linajes con rangos	Tikopia
—	+	+	Linaje estratificado	
+	+	+	Linaje estratificado con rangos	China (el *tsu*)

Grupos de descendencia unilinearia «en cuerpo». (Tipos de base según M. H. Fried.)

10. M. H. Fried, *loc. cit.*

Este ensayo sirve para poner en evidencia la incidencia de la estratificación —pese a que limita su existencia a ciertas sociedades— y de las jerarquías de rangos, sobre los sistemas de clanes y linajes. De este modo considera una de las condiciones *necesarias* a la expresión de la vida política —condición que los análisis centrados sobre la descendencia y la alianza desatienden o subestiman a menudo. Pero la tipología no deja de ser sencilla y de una reducida eficacia científica. I. M. Lewis lo hace constar en un estudio titulado *Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent Groups*[11] y subraya las diversas significaciones funcionales del principio de descendencia, el cual no se aplica en todos los casos a la sociedad global —gracias a una especie de genealogía nacional— y no garantiza necesariamente la «cohesión política» o la «cohesión religiosa», sino que define la unidad jurídica en el marco de la cual juegan el arbitraje y la conciliación. Lewis insiste igualmente sobre «las características múltiples» de la descendencia unilateral y sobre las acentuaciones que la diversifican de una sociedad a otra. Muestra que no opera como «principio político» único en las sociedades segmentarias y la considera en relación con otros principios estructurales: la contigüidad local, la organización por categorías de edad y la cooperación de tipo contractual. Un enfoque unilateral de los hechos no es satisfactorio en la medida en que contradice aquella observación. Es preciso enfocar el campo político en toda su extensión y toda su complejidad, incluso a costa de la vulnerabilidad de cualquier tipología de los sistemas políticos segmentarios.

En un estudio donde examina los «sistemas políticos primitivos» con el método del análisis comparativo, S. N. Eisenstadt busca los criterios más pertinentes.[12] Retiene cuatro de ellos con carácter principal: el grado de diferenciación de las funciones políticas, el carácter dominante de la actividad polí-

11. Este estudio figura en la obra colectiva: A.S.A., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, 1965.

12. S. N. Eisenstadt, *Primitive Political Systems: a Preliminary Comparative Analysis*, «American Anthropologist», LXI, 1959.

tica, la naturaleza y extensión de la lucha política, la forma e intensidad de los cambios tolerables. Al adaptar su método al caso de las «tribus segmentarias», Eisenstadt trata de desplazar el punto de aplicación del análisis: desde los aspectos políticos del parentesco, de la descendencia y la alianza hacia las manifestaciones realmente políticas. Así distingue seis tipos:

a) La «banda», forma más sencilla de la organización social y política, que es ilustrada por las tribus australianas y de pigmeos, por ciertas tribus amerindias, etc.

b) La «tribu segmentaria», en la que las funciones y los cargos políticos están vinculados a los grupos de linaje; la acentuación es en ella más ritual que política; la competición se manifiesta entre los linajes y las autoridades de clan o de linaje.

c) La «tribu segmentaria no particularista», que desvincula la vida política del dominio del parentesco y de la descendencia; el lazo con un territorio, la pertenencia a una categoría de edad o a un regimiento, la relación con los rituales principales, determinan la atribución de los cargos políticos: la competición para el acceso a los cargos y la «disputa» relativa a los negocios públicos se vuelven más aparentes.

d) La «tribu con asociaciones», en las que los cargos políticos están repartidos entre los «grupos de parentesco» que ostentan su monopolio y entre las diversas asocaciones que caracterizan este tipo; estas dos series de grupos y los que están organizados sobre una base territorial y desempeñan funciones complementarias, sin que las tensiones queden eliminadas por ello; la rivalidad opone sobre todo a las asociaciones; las sociedades indias de América del Norte (Hopi, Zuni, Kiowa) pertenecen a esa categoría.

e) La «tribu con estratificación ritual» (Anuak de los confines sudaneses y abisinios), donde la diferenciación y la escala jerárquica se expresan mayormente por referencia al «campo simbólico ritual»; no obstante, en ella existe una división entre aristócratas y hombres comunes; los primeros rivalizan en

torno a unas «posiciones políticas», las cuales se definen menos por el poder que por la superioridad ritual.

f) La «tribu con aldeas autónomas», que tiene por fundamento la aldea o el barrio; las implicaciones políticas del parentesco y de la descendencia se reducen en provecho de los consejos aldeanos (reclutados en consideración de las cualidades individuales) y de las asociaciones (en las que los «grados» se conquistan); una vigorosa competición tiene lugar para acceder a esas posiciones.

Esta tipología es mucho más descriptiva que clasificadora. Basada en una muestra limitada, lo cual reconoce claramente Eisenstadt, no puede situarse en un nivel suficientemente abstracto y sólo propone, por consiguiente, unos cuasimodelos. Finalmente, no es homogéneo lo que revela la mera denominación de cada uno de los tipos. La resistencia de los sistemas políticos ante la formalización se manifiesta, una vez más, en los límites de este ensayo. En el caso de las sociedades segmentarias, la reducción del factor político a las estructuras regidas por la descendencia y la alianza deja escapar algunos de sus aspectos más específicos, mientras que la búsqueda de lo político «fuera del parentesco» aparece, por otra parte, pobre en resultados. El poder y el «parentesco» tienen en aquéllas una relación dialéctica que explica el fracaso de toda interpretación de carácter unilateral.

Capítulo 4
Estratificación social y poder

El poder político organiza la dominación legítima y la subordinación y crea una jerarquía que le pertenece. Es sobre todo una desigualdad más fundamental lo que expresa «oficialmente»: la que la estratificación social y el sistema de las clases sociales establecen entre los individuos y los grupos. El modo de diferenciación de los elementos sociales, los diversos órdenes en el seno de los cuales se insertan y la forma asumida por la acción política son fenómenos estrechamente vinculados. Esta relación se impone en tanto que hecho —el devenir histórico de las sociedades políticas la pone de manifiesto— y en tanto que necesidad lógica, el poder resulta de las disimetrías que afectan las relaciones sociales, mientras que éstas crean la distancia diferencial indispensable al funcionamiento de la sociedad.

Todas las sociedades son, en diversos grados, heterogéneas; la historia las carga con nuevas aportaciones sin eliminar todas las antiguas; la diferenciación de las funciones multiplica los grupos que las asumen, o impone a un mismo grupo el presentarse con unos «aspectos» distintos según las situaciones. Estos elementos diversos sólo pueden ajustarse si están ordenados unos en relación a otros. La política los unifica al imponer un orden y se ha podido decir, con justa razón, que ella es «la fuerza ordenadora por excelencia» (J. Freund). En suma, no hay sociedad sin poder político, no hay poder sin jerarquía y sin relaciones desiguales entre los individuos y los grupos sociales. La antropología política no debe negar ni desestimar este hecho; por el contrario, su tarea radica en mostrar las formas específicas que asumen el poder y las desigualdades sobre las cuales se apoya en el marco de las sociedades «exóticas».

Las que gozan de un Gobierno mínimo, o que sólo lo manifiestan de un modo circunstancial, no dejan de estar vinculadas por aquella obligación. El

poder, la influencia y el prestigio son en ellas el resultado de unas condiciones que actualmente se conocen mejor, tales como la relación con los antepasados, la propiedad de la tierra y de las riquezas materiales, el control de los hombres capaces de ser enfrentados con los enemigos exteriores, la manipulación de los símbolos y del ritual. Esas prácticas ya implican el antagonismo, la rivalidad y el conflicto.

Esas sociedades encierran unas jerarquías sociales elementales, vinculadas entre sí por una dialéctica que anuncia «las formas elementales de la lucha de clase» (R. Bastide) en las sociedades más complejas gobernadas por el Estado primitivo.

1. *Orden y subordinación*

Las teorías antropológicas parecen pecar de incertidumbre: algunas ya encuentran en la «naturaleza» la manifestación de las relaciones jerárquicas y de dominación —trátese bien del *peck-order* (orden del picotazo) de las sociedades de aves o de la situación de los «machos dominantes» en las bandas de monos; a la inversa, desestimando el aspecto formal de la relación, otras teorías consideran la estratificación social como «enraizada en la cultura» (L. Fallers). Asociada a una imagen ideal del hombre que simboliza los valores y los ideales colectivos, clasifica a los individuos y los grupos sociales relativamente a ese modelo. La jerarquía, dentro de esa óptica, significa el paso de la naturaleza a la cultura y esta modificación debe ser más fácilmente perceptible en las sociedades más sencillas.

Aun cuando se reduzca a esa simple formulación, el debate sugiere las ambigüedades que oscurecen la noción de estratificación social. Subsisten contradicciones respecto a la naturaleza de las desigualdades que es preciso considerar para caracterizar dicha noción. Las llamadas desigualdades naturales, basadas en las diferencias de sexo y de edad, pero «tratadas» por el medio cultural dentro del cual se expresan, se manifiestan a través de una jerarquía de posiciones individuales que sitúa a los hombres en relación con las mujeres, y cada uno de éstos en su

grupo según su edad. R. Linton, con ocasión de un artículo publicado en 1940, llama la atención sobre ese «aspecto de la organización social». Contrapone los Tanala de Madagascar, que presentan una doble jerarquía de los hombres y las mujeres según la edad y la proximidad con respecto a los antepasados, y los Comanches, los cuales también gozan de una doble jerarquía que coloca en la cúspide a los hombres en la plenitud de su virilidad y las mujeres en la plenitud de la fecundidad. En un caso, la jerarquía es continuamente ascendente y se prosigue en el mundo de los antepasados; en el otro caso, es ascendente y luego descendente. La predominancia de los valores religiosos en los Tanala y de los valores militares en los Comanches contribuye a aclarar esta diferencia y muestra que los criterios naturales de «clasificación» reciben su significación de la cultura que los utiliza.

Estas desigualdades primarias determinan ya unos privilegios y obligaciones. Aquéllas se complican al intervenir en el campo de las relaciones definidas por el parentesco y la descendencia;[1] además, su relación con lo político cambia según fijen las posiciones respectivas de los individuos o las de ciertos grupos sociales. El parentesco rige sobre todo las primeras, pese a que sus estructuras revelen «clases» de parientes y el juego de la igualdad (por ejemplo, entre los hermanos) o de la dominación-subordinación (por ejemplo, entre los padres y sus hijos). Actúa en un marco restringido en el que instaura unas relaciones de autoridad ligadas a un sistema de denominaciones, posturas, derechos y obligaciones. Sin embargo, sólo cobra significaciones políticas en la medida en que modela las relaciones entre los grupos sociales y no solamente entre las personas, en la medida también en que regula el acceso a los cargos que confieren el poder o la autoridad. Las unidades sociales constituidas en función de la descendencia no son todas iguales y equivalentes, pero se insertan en un orden jerárquico de los grupos e implican unos estatutos desiguales —incluso si la desigualdad sólo se refiere al prestigio y la preeminencia— y una des-

1. *Cf.* el capítulo III: «Parentesco y poder.»

igualdad de participación en el poder. La norma dominante establecedora de ese orden es la de la mayoría de edad y de la proximidad genealógica: el grupo de descendencia más «cercano» al antepasado común o al fundador ocupa una posición superior, ostenta la preeminencia política y atribuye el poder al miembro de mayor edad de la generación más anciana.

Esa jerarquía puede considerarse justamente como la prefiguración de las normas elementales de la estratificación social. Como producto de la historia, se justifica por referencia al mito —los antepasados del «comienzo» eran asimilados a unos dioses o héroes o considerados como los compañeros de estos últimos. La posición relativa de los clanes y los linajes resulta de los acontecimientos que originaron su formación, a partir del tronco inicial y su ocupación progresiva del espacio a partir del centro fundacional. Así, entre los Bemba de Zambia, el orden clan-linaje se refiere al conquistador Atimukula: «Su linaje ostenta el monopolio del poder político y "su" clan —el del cocodrilo— ostenta el estatuto más elevado debido a su antecedencia; los demás clanes y linajes se ordenan de acuerdo con el hecho de si el fundador llegó antes o después del héroe conquistador. En las sociedades con Estado tradicional, los mismos principios aún pueden seguir esperando. Entre los Swazi del Africa meridional, el primero de los reyes conocidos en la tradición oral fundó el clan superior donde se reclutan los soberanos, y los linajes que lo constituyen están jerarquizados según su relación con el linaje primordial. La Historia ha orientado la jerarquía de los clanes y los linajes, ha originado las diferencias de «rango» en el seno del sistema clánico y ha condicionado la organización del espacio social.

Ésta se abre a menudo sobre una mitología que expresa simbólicamente las desigualdades estatutarias y justifica las relaciones de dominación-subordinación que inducen. Esta función del mito se manifiesta claramente en algunas sociedades amerindias. Así, la mitología de los Winnebago de Wisconsin relata que dos «mitades», una «celeste» y detentadora de los poderes rituales, otra «terrestre» y osten-

tadora de las técnicas garantizadoras de la subsistencial material, se enfrentaron en el origen de los tiempos en una prueba encaminada a conquistar la función de jefe. La primera triunfó, estableciendo así su dominación: uno de los clanes que la constituyen —el del «Ave Trueno»— monopoliza la jefatura tribal. La organización bipartita de la tribu Winnebago descansa sobre esta desigualdad de estatuto y de capacidad política. «Los de arriba» ocupan un rango superior, se localizan en la parte derecha del territorio tribal y sus clanes tienen aves por emblemas totémicos. «Los de la tierra» ocupan una posición inferior, se sitúan en la parte izquierda del territorio tribal y sus clanes tienen animales terrestres por emblemas totémicos. Sólo intervienen en el campo político de forma secundaria ostentando, por ejemplo, los cargos policíacos (clan del oso) y la función de heraldo (clan del bisonte). Permanecen al margen de un poder que aspira a conformarse con los designios de las «potencias sobrenaturales».

Se ha llegado a decir que la jerarquía de los individuos, dentro de un sistema de parentesco, y la jerarquía de los «segmentos» en una sociedad segmentaria obedecen a los mismos principios de ordenación. De hecho, esto no es sino una aproximación que difumina las implicaciones políticas del segundo de estos órdenes. Resultaría igualmente arriesgado, al proceder del mismo modo, el considerar las implicaciones del criterio de edad como análogas en el marco del parentesco o de los ordenamientos de linaje y en el marco de las jerarquías de las categorías de edades. S. N. Eisenstadt, en su obra *From Generation to Generation* (1956), observa justamente que la institución de las categorías de edad recorta las fronteras trazadas por el parentesco y la descendencia, introduce un nuevo modo de solidaridad y de subordinación, rebasa el particularismo de las agrupaciones de linaje. Al darle un fundamento más al poder político primitivo y al hacer prevalecer unos valores más «universales» sobre los valores «particularistas», opera a veces en contradicción con el sistema de relaciones sociales basadas en el parentesco y la descendencia; particularmente en aquellas sociedades en las que una categoría de edad preeminente (la de los

guerreros) impone a sus miembros el celibato y la inserción mínima en el marco del parentesco. Tal es el caso de los Meru del África oriental.

La estratificación de las categorías de edad difiere de la mera jerarquía de las generaciones. Ella es el resultado de la edad *y* del procedimiento ritual que condiciona el acceso al sistema, crea una verdadera escuela de civismo y confiere el estatuto de adulto. La organización de las categorías de edad instaura unas relaciones de solidaridad así como de autoridad, que puede atemperar un juego de compensaciones, que asocia las relaciones de dominación entre «clases» sucesivas (1 - 2) y las relaciones libres entre «clases» alternadas (1 - 3), como ocurre con varias sociedades del Camerún meridional. Sin embargo, el carácter esencial de las clases de edad *instituidas* consiste en fundar una estratificación social extraña al parentesco y a la descendencia y en permitir la realización de las funciones específicas: rituales, militares o/y políticas.

Es en África Negra donde este sistema se manifiesta más claramente con la diversidad de sus formas.[2] Los Nandi y los Kikuyu-Kamba, de la región oriental, tienen una organización social establecida sobre una base territorial, una jerarquía de clases de edad que asumen cargos militares, políticos y jurídicos y que intervienen *directamente* en el Gobierno de la colectividad, mientras que los clanes y los linajes se ven relegados a un papel secundario. En el África occidental, por ejemplo, entre los Ibo de Nigeria y sus vecinos, los grupos de edad son uno de los elementos fundamentales de la estructura aldeana; tienen una función económica y pueden determinar la participación en la administración de los asuntos aldeanos. La región meridional, con los Reinos Swazi y Zulú, demuestra de qué modo un poder fuertemente centralizado se apoya en un potente aparato de categorías de edad: éstas forman unos regimientos, ligados al soberano, que desempeñan mucho más que un mero papel militar. Esos ejemplos no bastan para dar cuenta de las múltiples variacio-

2. Puede verse el artículo de S. N. EISENSTADT, *African Age Groups, A Comparative Study*, «Africa», abril 1954.

nes que presentan, en este aspecto, las sociedades africanas. Un estudio comparativo extenso mostraría que los grupos de edades ordenados se sitúan diferentemente, en la sociedad global, dependiendo del hecho que las jerarquías de clan y linaje sigan siendo operantes, y de si las estratificaciones puramente políticas están constituidas o no. Su posición, su estructura y sus funciones cambian en consecuencia: es entre estos dos polos —sociedad simplemente segmentaria/sociedad con Estado tradicional— donde los grupos de edad son designados para las funciones más numerosas o más importantes, entre ellas las que asume el Gobierno.

Esas formas *elementales* de estratificación social, ordenadora de los clanes o los linajes y de las categorías de edad, nunca son abolidas. Generalmente, coexisten con formas más complejas que las dominan y utilizan, gracias a diferentes procedimientos, subordinándolas, y que por sí solas pueden obtener la cualificación de «estratificación» según ciertos antropólogos, como G. P. Murdock. A juicio suyo, el término sólo se aplica a las sociedades donde aparecen grupos *esencialmente* distintos y desiguales en razón de su diferencia: por ejemplo, las que presentan un corte entre hombres libres y hombres de condición esclava. La desigualdad de estatuto o de posición que se manifiesta *fuera* del parentesco, y *fuera* de las relaciones establecidas entre los grupos de descendencia y entre categorías de edad, se convierte en ese caso en un criterio pertinente. Los estatutos sociales interesados, los rangos y los órdenes que rigen, resultan de unas relaciones extranjeras a los dominios donde se actualizan estos tres modelos de relaciones, y se fundan sobre la conquista, el control de la tierra, la capacidad ritual, la puesta en estado de servidumbre, etc.

Estas estratificaciones complejas se manifiestan a través de unas participaciones desiguales (o exclusivas) en el poder, en las riquezas y en los símbolos del prestigio, y mediante los rasgos culturales diferenciales. Pueden prefigurar una estructura de clases sociales. Revelan de un modo aparente las incidencias de la Historia. La literatura etnológica ilustra a través de ejemplos numerosos y geográfica-

mente repartidos ese tipo de sociedades con rangos, órdenes, o castas. Lo volvemos a encontrar entre los amerindios septentrionales: Indios del Noroeste y Natchez del bajo Valle del Mississipí. Estos últimos separaban la gente común —designada con el nombre poco lisonjero de «hediondos»— de los aristócratas, los cuales se repartían en tres categorías: «honorables», «nobles» y «soles». El jefe supremo, encaramado en la cumbre de esta jerarquía y aislado, ostentaba el título de «Gran Sol». Este sistema de rangos seguía abierto no obstante mediante el juego del matrimonio o del mérito (J. R. Swanton, *Indian Tribes of the Lower Mississipi Valley*, 1911). En Polinesia, las distinciones sociales se acentúan mucho más. Así, en Samoa, unos niveles múltiples se hallan establecidos y ordenados fuera del propio corte dominante trazado entre los hombres libres y los demás. J. B. Stair ha distinguido allí cinco «clases» con jerarquía interna en el seno de las cuales se reparten los hombres libres: la «clase» política (los jefes no son iguales entre sí), la «clase» religiosa (los sacerdotes), la nobleza de la tierra, los grandes propietarios y las gentes del común. Ciertos cargos y ciertos títulos son hereditarios (*Old Samoa*, 1897). En un estudio comparativo, M. D. Sahlins ha puesto de relieve la diversidad de las formas de estratificación, su grado de desigual complejidad en las sociedades polinesianas, y ha buscado su correlación con las ecologías y las economías insulares, con los tipos de estructuras y de organizaciones políticas (*Social Stratification in Polynesia*, 1958).

Africa plantea una gran variedad de sociedades con estratificaciones sociales complejas. Las unas presentan una estructura global llamada de «castas», que forman una jerarquía de un número restringido de grupos cerrados, rigurosamente diferenciados, especializados y esencialmente desiguales. Es el caso del Ruanda antiguo y de Burundi; según la fórmula de J. Maquet, la «premisa de desigualdad» es en ellas el principio que determina la dominación y los privilegios del grupo superior y los del minoritario. Algunas sociedades, especialmente en el Senegal y en Mali, asocian un sistema de órdenes (aristócratas, hombres libres, hombres de condición ser-

vil) y un sistema de «castas» profesionales; cada uno de ellos posee su propia estratificación y su jerarquía específica; los Uolof y los Serere y los Tuculer pertenecen a esta categoría. Algunas otras sociedades como los Hausa de Nigeria septentrional vinculan en un conjunto de una «extremada complejidad», según la expresión de M. G. Smith, múltiples modos de estratificación y de jerarquía. En este caso, la heterogeneidad étnica, el alto grado de diferenciación de las funciones económicas y sociales, la incidencia de la conquista ejercida por un grupo que ha sacado de ella el monopolio del poder, explican esta estructura. Las sociedades africanas tradicionales que parecen estar constituidas por protoclases o clases embrionarias son raras; el Reino de Buganda, debido al lugar concedido a la propiedad de la tierra, y la importancia asignada a la iniciativa individual, parece ser una de ellas. No deja de tener interés el señalar que la sociedad Ganda sigue siendo una de las sociedades tradicionales más abiertas hoy día a los procesos de modernización, especialmente en el dominio político.

Asia, con la India, ofrece el mayor número de sociedades de castas. La cohesión de estas últimas no depende ni de la estructura familiar (que ha podido ser calificada de «centrífuga») ni del sistema clánico (que ha sido llamado «nominal»), sino de la casta. Ésta establece un orden estricto, instaura una diferenciación y una especialización rigurosas, levanta unas fronteras que acentúan las diferencias al impedir la usurpación de un grupo sobre otro, finalmente origina un reparto espacial que se conforma con aquellas exigencias. Es la referencia al sistema religioso y al comportamiento ritual —medida de todas las cosas— lo que explica y justifica ese modo de relaciones sociales y las desigualdades que origina. El modelo de los cuatro «varnas» —categorías clasificadoras fundamentales— es el instrumento que permite la interpretación *teórica* de ese sistema global. La realidad es mucho más compleja, ya que varia según las regiones, y según los períodos considerados provoca, con la multiplicación de las castas y de sus divisiones internas, una controversia permanente respecto a sus posiciones relativas. La endogamia

puede operar en cada uno de los nieveles de la estratificación interna, como en el caso de los Brahmanes de Bengala.[3]

El dinamismo de las castas está ligado a unos dinamismos políticos, y ha sido por un abuso simplificador que éstas han sido definidas al comienzo como un sistema osificado. La mayoría de las sociedades asiáticas ofrecen estratificaciones sociales complejas, de las que son una ilustración los Kachin de Birmania, estudiados por E. R. Leach. Éste caracteriza su sociedad por la asociación de un «sistema de clases» y de un «sistema de linajes» que se modifica con dificultad en el sentido de un «sistema feudal». Tres órdenes o «estados» principales, y dos intermediarios se encuentran diferenciados en ella: *a*) el de los jefes o señores (*du*); *b*) el de los hombres libres (*darat*); *c*) el de los «esclavos» (*mayam*); entre el punto uno y el punto dos se sitúan los aristócratas, supuestos descendientes de antiguos jefes; entre los puntos dos y tres se sitúan los descendiente de un hombre *darat* y de una mujer *mayam* (los *surawng*). Esta estratificación no es ni rígida, ni está en correlación directa con los estatutos económicos. Se refiere a las distinciones rituales y a las consideraciones de índole política. Permite a cada uno de los órdenes exaltar su «honor» frente a los órdenes que le son inferiores. Pero el hecho esencial no deja de ser, sin duda, su enraizamiento en el campo de las relaciones definidas por el parentesco, la descendencia y la alianza. En cierto modo, se manifiesta como la expresión superior y sistematizada de las desigualdades existentes en ese nivel.

Esta rápida revista, incompleta, de las estratificaciones y las jerarquías complejas demuestra la multiplicidad de sus formas tradicionales; sugiere asimismo la dificultad con la cual se choca tan pronto como se intenta reducirla a un número limitado de tipos. La diferenciación entre las formas superiores y las formas elementales de la estratificación no se realiza fácilmente, por cuanto las primeras nacen, por

3. F. L. Hsu, *Clan, Caste and Club*, Princeton, 1963. L. Dumont ha subrayado los aspectos ideológicos del sistema de castas. *Cf. Homo Hierarchicus*, París, 1966.

así decirlo, de las segundas y las utilizan al manifestar un cambio de régimen jerárquico. Las controversias de los especialistas, finalmente, dejan planteada la cuestión de sus respectivas fronteras. No obstante, parece legítimo limitar la aplicación del concepto de estratificación a las sociedades que, por lo menos, satisfacen a dos condiciones: *a*) las desigualdades dominantes se formulan a partir de criterios diferentes de los de la edad, el sexo, el parentesco y la descendencia; *b*) las separaciones que se establecen entre los grupos jerarquizados están trazadas a escala de la sociedad global o de la unidad política nacional. Esa delimitación no simplifica ni mucho menos las cosas, ya que el paso de la interpretación teórica al esclarecimiento de la realidad social no se efectúa sin tropiezos. Las sociedades concretas aparecen como «un encabestramiento de sistemas de estratificación social que se hallan en relaciones dialécticas entre sí». Esta fórmula de R. Bastide (*Formes élémentaires de la stratification sociale,* 1965) responde a la de G. Gurvitch, quien identifica «cualquier estructura» con «un equilibrio precario, constantemente a rehacer mediante un esfuerzo renovado, entre una multiplicidad de jerarquías». Por otra parte, la relación efectiva que liga la estratificación social con la estructura y la organización políticas se establece según unas modalidades variables; no es ni sencilla, ni unilateral, cosa que no pueden ignorar las investigaciones realizadas al amparo de la antropología política.

2. *Formas de la estratificación social y poder político*

El estudio de esa relación requiere un examen previo de los conceptos utilizados en mayor grado, que son también los más problemáticos; lo sugiere así el inventario crítico realizado por R. H. Lowie en el capítulo «Social Strata» de su obra *Social Organization* (1948). La noción de estatuto, heredada de H. Maine y de H. Spencer, reasumida por los sociólogos modernos y los antropólogos sociales, define la posición personal de un individuo en relación con los

demás dentro de un grupo; permite apreciar la distancia social existente entre las personas, por cuanto rige las jerarquías de los individuos. El «papel» expresa el estatuto en términos de acción social, y representa su aspecto dinámico. Ambos, asociados a un conjunto de derechos y obligaciones, deben ser legitimados, por así decir, bien por la costumbre, bien mediante un procedimiento o un ritual específico. La noción de «cargo», ligada con las dos primeras, las implica y puede considerarse como un término genérico del cual ellas serían los casos particulares. Designa la función asumida en razón de un «mandato de la sociedad», determina el tipo de poder o de autoridad conferido en el marco de las organizaciones políticas, económicas, religiosas o de otra naturaleza; finalmente, impone el distinguir a la función detentada en relación con la persona que la ostenta durante un período dado.

El «cargo con título» comporta necesariamente unos elementos ceremoniales y rituales que, por «un procedimiento deliberado y solemne», permiten llegar a él y adquirir una «nueva identidad social». Establece entre el cargo y su posesor una relación completa: si el primero quedaba vacante, el orden social parecería estar amenazado; si el segundo no se conformaba a las obligaciones y prohibiciones impuestas por su cargo —conformándose únicamente con los privilegios que entraña—, el riesgo sería el mismo. El cargo no tiene un mero aspecto técnico, tiene también un carácter moral y/o religioso. Y este último se halla evidentemente acentuado en el caso de las funciones político-rituales. Meyer Fortes así lo hace constatar respecto a estas últimas: «[Su] carácter religioso es el medio de dar una fuerza apremiante a las obligaciones morales, contribuyendo al bienestar y la prosperidad de la sociedad, que quienes aceptan un cargo deben convertir escrupulosamente en acciones.»[4]

Algunos de los cargos con títulos están vinculados a un estatuto «recibido» en razón de la descenden-

4. Fortes, *Ritual and Office in Tribal Society*, en M. Gluckman (edit.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, 1962.

cia, la edad o la posesión de una cualidad de nacimiento y atribuida a un número limitado de personas. Los demás cargos están a disposición de cualquier miembro de la sociedad o pueden ser privilegio de unos grupos determinados —así, cuando un título sigue siendo propiedad exclusiva de un linaje. En la mayoría de las sociedades tradicionales con Estado, los cargos públicos quedan reservados para los miembros de «una clase dirigente que sólo representa una mínima proporción de la población total» (Peter C. Lloyd).[5] Puede corresponderle a una entidad étnica que unificó una sociedad plural e impulsó su dominación, o a un grupo de descendencia que ocupa el primer puesto en un conjunto de clanes y de linajes ordenados, o a una aristocracia hereditaria con una cultura distinta a la de la mayoría.

En todos los casos, la noción de cargo con título connota las nociones de «rango» y de «orden» o «estado». Expresa el poder político, y su propia jerarquía, en su relación con la estratificación social. Rango y orden (o estado) son términos que a menudo se confunden o son empleados indiferentemente en la literatura antropológica; y no es menos cierto que estos conceptos se recortan en gran parte. El primero se refiere sin embargo a una jerarquía especial, bien sea la de los grupos sociales constituidos según la descendencia, la de los grupos socioprofesionales o la de los cargos con título en el marco de la organización política. El segundo, a semejanza de la costumbre sentada por los historiadores, se refiere a una jerarquía global: la que ofrece cualquier sociedad en la cual existen unas «clases» casi herméticas, «definidas legalmente», en las que la pertenencia está regulada esencialmente por el hecho del nacimiento. El sistema de los órdenes o los estados debe considerarse como una de las formas complejas de la estratificación social, paralelamente al sistema de castas y al sistema de clases.

Ambos sistemas siguen permaneciendo, por su parte, en el centro del debate que aquí no podemos considerar en sus extremos y sus peripecias. Algu-

5. *Cf.* su estudio en el tomo colectivo: A.S.A., *Political Systems and the Distribution of Power*, Londres, 1965.

nos autores (entre ellos Rivers) aplican el término casta al único fenómeno hindú; retienen cuatro criterios que permiten calificar la casta: la endogamia, la función hereditaria, la rigurosa escala jerárquica y las reglas de «evitación». Otros autores —entre los que figura Lowie— tratan de darle una aplicación más amplia; desechan el corte trazado entre la casta y la clase, y consideran un *continuum* de clases jerarquizadas en el seno del cual las castas no se caracterizan más que por su «extremada estabilidad». Lo cual ofrece la posibilidad —según Lowie— de diferenciar, dentro de una misma sociedad, los estratos menos «permeables» (castas) y los que lo son más (clases). Si retenemos esta interpretación —y el valor diferencial que le confiere al criterio de «permeabilidad» o de apertura—, las castas, los órdenes (o estados) y las clases aparecen como los tres elementos de una progresión hacia una jerarquía más abierta de los grupos sociales. Siguiendo esta interpretación, hay que observar que las sociedades clánicas o de categorías de edad dotadas de funciones específicas contienen los gérmenes de esas tres formas complejas de estratificación social.

La controversia recobró nuevo vigor al apoyarse en las observaciones reunidas por los antropólogos durante los últimos decenios. Las castas hindúes no parecen tan «cerradas» ni tan «osificadas» como lo da a entender la definición clásica. Francis Hsu recuerda al respecto que el sistema «siempre incorporó nuevos grupos de casta» y que las rupturas y las luchas que lo afectan «no son fenómenos modernos». Por otra parte, ciertas sociedades fuera de la India poseen una estratificación parcial comparable a la instaurada por el régimen de las castas. Ya han sido adelantados ejemplos africanos: demuestran una asociación de los órdenes y las castas en el marco de una misma unidad política (Uolof, Serere y Tuculer del Senegal). La prudencia científica incita a considerar los sistemas de castas, de órdenes o de clases como unos «tipos ideales» que jamás coinciden exactamente con la realidad, y que sólo pueden utilizarse conjuntamente para dar cuenta de esta última. Importa en sumo grado observar que los dos primeros son en cualquier modo «parientes» y que el último ocupa un

lugar aparte. Castas y órdenes, de un lado, se oponen, en tanto que «agrupaciones impuestas», a unas agrupaciones de «hecho»; unas agrupaciones con función política dominante (política, ritual, económica, etc.), a las agrupaciones suprafuncionales; las agrupaciones en relación de complementariedad, a las agrupaciones en relación de antagonismo. Estos tres «criterios cardinales», entre los seis utilizados por G. Gurvitch para definir las clases, permiten desentrañar las diferencias (*Le concept de classes sociales,* 1954). Si, por otra parte, se considera las castas, los órdenes y las clases sociales como los tres modos de una combinación jerárquica establecida entre los hombres, los símbolos y las cosas, vemos cómo las primeras se refieren sobre todo al dominio simbólico por excelencia, la religión; los segundos, a los atributos considerados innatos que vuelven a los hombres desiguales; las terceras, a las cosas consideradas en el aspecto de su producción y su distribución.

La lectura de las sociedades tradicionales en términos de clases sociales sigue siendo de un uso limitado en antropología, por razones que dependen principalmente de los hechos y secundariamente de las orientaciones de la investigación. La teoría marxista parece estar ella misma inacabada, o vacilante, en ese terreno; considera la transición de la sociedad sin clases (la comunidad primitiva) a la sociedad de clases, pero sin abordar el problema en su totalidad y sin precisar en qué aspecto las estructuras sociales anteriores al capitalismo imponen una interpretación más «complicada». G. Lukács, en su *Historia de la conciencia social,* es el que utiliza ese calificativo e introduce útilmente una advertencia: respecto a esas estructuras «no se está seguro ni mucho menos de poder diferenciar las fuerzas económicas de entre las demás fuerzas»; para «descubrir en ellas el papel de las fuerzas que mueven a la sociedad se precisan análisis más complicados y mucho más refinados». La mayoría de los etnógrafos soviéticos utilizan el modelo de desarrollo elaborado por F. Engels, ligan la existencia del Estado tradicional a los grupos sociales desiguales que pueden considerarse como «protoclases», entre las cuales una ejerce un control y explota a las demás. El recurso a la noción de la protoclase

social sugiere por lo menos las dificultades; expresa la necesidad de marcar las diferencias respecto al concepto de clase, tal como resulta del estudio crítico de la sociedad capitalista europea en el siglo XIX. Los antropólogos no marxistas suelen tomar mayores precauciones. Así, L. A. Fallers afirma que la noción de clase social, «distintiva» de la historia y de la cultura occidentales, es inaplicable fuera de las sociedades modeladas por estas últimas, sin haber recibido «una significación de aplicación general». Los trabajos de los antropólogos, y de los sociólogos que se ocupan de las sociedades tradicionales no europeas, ponen en evidencia clases más bien tendenciales que constituidas, por el efecto de la descolonización y la modernización. Asocian este cambio estructural a las evoluciones más recientes.

El problema de la validez del concepto de clases sociales, aplicado a un dominio que no es su dominio original, sigue planteado. Es justo reservarlo exclusivamente a las sociedades unificadas (lo cual implica la presencia del Estado) donde las «fuerzas económicas» determinan la estratificación social predominante, y en las que las relaciones antagónicas amenazan el orden social y el régimen político existentes. Pero es preciso reconocer acto seguido que las sociedades pertenecientes a la antropología no se acercan al tipo así definido sino en lo que respecta a un número restringido de las mismas. Algunos de los estudios más recientes tratan de identificar, en el seno de estas últimas, las relaciones de clase y los «intereses antagónicos» que suscitan. Así ocurre con el ensayo de J. Maquet relativo al antiguo Ruanda, en el que reconoce la existencia de «una relación económica entre los dos estratos» —Tutsi y Hutu— que permite «considerarlos como auténticas clases sociales».[6] Es cierto que el acontecimiento —la «revolución» de 1960 que derrocó a la monarquía y la dominación Tutsi— parece confirmar este nuevo análisis. Por otra parte, han sido investigadas las expresiones ideológicas derivadas de las relaciones de desigualdad y de los modos

6. *Cf.* especialmente su artículo: *La participation de la classe paysanne au mouvement d'indépendance du Rwanda*, «Cahiers d'Études Africaines», 16, 1964.

de distribución del poder político, así como las manifestaciones de la impugnación y la rebelión. L. de Heusch ha mostrado, en el caso de Ruanda, cómo la negación de la situación existente puede expresarse en el plano del mito y de la innovación religiosa: un culto igualitario (el *Kubandwa*) nacido del campesinado hutu, opone una sociedad imaginaria a la sociedad real basada sobre la desigualdad.[7] Max Gluckman se ha dedicado al análisis de la dinámica política (de las luchas por el poder) y de las formas de rebelión (de las reacciones operantes en contra de los que ostentan el poder). Pero sobre todo ha querido demostrar que estas últimas tienden a la consolidación del régimen político, y no a su modificación, bien porque siguen encerradas en el marco de lo ritual, bien porque apuntan a los detentadores de las funciones públicas y no al sistema.

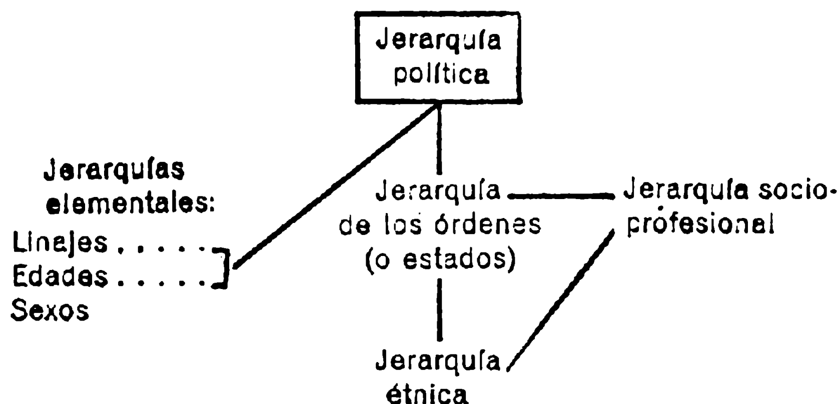
Esta nueva orientación garantiza un progreso inicial. Trata de aprehender la dinámica interna de los sistemas de estratificación social —condición necesaria aunque insuficiente, desde el momento en que se decidiera aplicar el concepto de clase a ciertas sociedades pertenecientes a la antropología. El campo de preocupaciones que se han hecho clásicas y a veces rutinarias —localización de las «subculturas» asociadas a los diversos estratos, examen de los medios utilizados para defender el rango ocupado o legitimar la promoción social, estudio de los procesos matrimoniales que permiten, por endogamia, hipergamia o matrimonio diferencial, mantener la distancia significativa entre los grupos sociales jerarquizados, etc.— se amplía de ese modo. Se conseguirán nuevos progresos cuando la antropología económica esté mejor constituida, puesto que será posible un conocimiento más fino y diversificado de los «modos de producción» propios a las sociedades llamadas tradicionales, y cuando se enriquezcan las aportaciones teóricas de la antropología política. Las bases de la desigualdad y la organización del poder que ésta promueve aparecerán entonces con una nitidez más propicia a un análisis profundizado. La comprobación de

7. L. de Heusch, *Mythe et société féodale*, en «Archives de Soc. des Religions», 18, 1964.

las correlaciones será más rigurosa: entre castas y poder débil operante en el marco de un sistema definido por sus «características centrífugas», según el término de Hsu, entre órdenes (o estados) y el poder fuerte aparentemente ligado a un reclutamiento cerrado y a una defensa contra las impugnaciones, y, finalmente, entre las protoclases y un poder eficiente que se define por una mayor apertura y una mayor sensibilidad a la impugnación y al cambio.

Antes de comprobar esta relación entre la estratificación social y los tipos del poder político, importa elaborar el instrumento que ha de permitir el análisis de las «jerarquías de grupos», que son a la vez complejas e imbricadas. Basta un solo ejemplo para expresar esa necesidad: el de la sociedad de los Hausa de Nigeria septentrional. El simple dualismo que en ella opone los aristócratas y las gentes del común (*talakawa*) no da cuenta de una situación que es el resultado de múltiples vicisitudes históricas. En este caso, se trata de una sociedad reciente en sus aspectos actuales (comienzos del siglo XIX) basada en la conquista, establecida sobre entidades étnicas bien diferenciadas, donde el Estado se ha impuesto vigorosamente y donde se entrelazan las jerarquías sociales y políticas. No obstante, los cargos con título (*sarautu*) vinculados al poder real son los mayores dispensadores de prestigio y privilegios y constituyen en cualquier modo la jerarquía de referencia. Es posible descubrir, por debajo del sistema, las desigualdades establecidas entre las etnias y las desigualdades elementales establecidas según el sexo, la edad, la posición dentro de los grupos de parentesco y de descendencia. La función ejercida determina un orden jerárquico que le confiere a cada cual un estatuto y un rango: en la cúspide, se sitúan los aristócratas, que monopolizan los cargos políticos; en la base, los matarifes, que constituyen el grupo más desacreditado: el undécimo. Cada grupo cuenta con una jerarquía interna, más o menos formalizada, y el éxito personal (*arziki*) garantiza en ella una especie de promoción. Las relaciones entre grupos alejados son casi inexistentes, salvo en el caso de las relaciones de autoridad; las relaciones sociales entre grupos cercanos son activas y se manifiestan a menudo con la forma

del parentesco llamado «de broma» (*wasa*). De hecho, este sistema ordenado de los grupos socioprofesionales se inserta en una jerarquía de órdenes o estados: *a*) aristócratas; *b*) notables y letrados del Islam; *c*) hombres libres; *d*) siervos y esclavos domésticos. La organización política y administrativa rige una jerarquía de estatutos, de rangos y de cargos que domina el conjunto; ésta se establece conforme al estatuto (encabezado naturalmente por el linaje real) y según el cargo ostentado (ciertos esclavos obtienen los cargos de «funcionarios» civiles y militares). Las relaciones principales entre los diversos sistemas de desigualdad y de subordinación pueden establecer en la forma siguiente:



Estratificaciones y jerurquías hausa.

La simplificación introducida por este esquema no debe disimular la complejidad de las estratificaciones hausa, pues no toma en consideración los rangos y las jerarquías existentes en su seno. Sería mucho más complicado aún si en él se agregaran las relaciones de «clientela» (cliente: *bara*), de un carácter más contractual, que crean una verdadera red de lazos entre personas social y políticamente desiguales. Así se mide la obligación de refinar el análisis en el caso de esas sociedades que arraigan el poder político en el seno de unas jerarquías múltiples y entremezcladas.

3. *Feudalismo y relaciones de dependencia*

Los estudios de los antropólogos, dedicados a las sociedades que caracterizan como «feudales», muestran concretamente la articulación de un sistema de desigualdades y de un régimen político, pese a las controversias que oponen los verdaderos feudalismos —los del Medioevo europeo— a los pseudofeudalismos —los que existieron y siguen existiendo aún en Asia y África. La evocación de este debate, desarrollado sobre todo a partir de hechos africanos durante estos últimos años, es necesaria por cuanto permitió determinar mejor las relaciones sociales y las relaciones políticas que caracterizan al conjunto del feudalismo. Para J. Maquet, el feudalismo «no es un modo de producción» (pese a que exige una economía con excedentes de bienes de consumo), «es un régimen político», «un modo de definir las funciones de gobernante y de gobernado». El hecho específico es el vínculo interpersonal: «Las instituciones feudales promueven, entre dos personas desiguales en poder, relaciones de protección por una parte y, por otra parte, de fidelidad y de servicio.» Ligan el señor al vasallo (en el nivel superior de la estratificación social), el dueño al cliente (desde un nivel superior a un nivel inferior de la estratificación). J. Maquet encuentra en eso el «contenido universal de la idea de feudalismo», el rasgo distintivo que permite construirla como «tipo ideal», en el sentido fijado por Max Weber.[8]

Para Lucy Mair, la relación de dependencia personal (de clientela) es mayormente uno de los medios de la competición política, incluso si ha suministrado «el germen a partir del cual se desarrolló el poder estatal» (*Primitive Government*). La analogía feudal no entra casi en su análisis. Autores como J. Goody y J. Beattie llevan la controversia más lejos.[9] El primero recuerda que la palabra feudalismo puede considerarse en dos acepciones: un sentido general que

8. J. Maquet, *Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines*, «Cahiers d'Études Africaines», 6, 1961.

9. J. Goody, *Feudalism in Africa?*, «Journ. of Afric. Hist.» IV, I, 1963; J. H. M. Beattie, *Bunyoro: an African feudality?*, «Journ. of Afric. Hist.», V, I, 1964.

define «las formas dominantes de la organización política y social durante determinados siglos del Medioevo europeo»; un sentido más específico que retiene como criterios necesarios la relación de dependencia (señor-vasallo) y la existencia del feudo —soporte de esa relación. La comparación puede efectuarse en el primer nivel, pero sigue siendo aproximativa y de una utilidad científica mediocre. En el segundo nivel, la desviación de los «feudalismos» africanos es muy aparente; el vínculo personal no es el resultado de una degradación del Estado, sino, por el contrario, de un proceso que desemboca en la organización de un poder centralizado; el feudo no adquiere el carácter permanente que tiene en Europa desde finales del siglo XI, pues sigue siendo precario y está vinculado a una función política o administrativa, y cambia de detentor según el antojo del soberano o con un nuevo reino.

J. Beattie subraya igualmente la distancia al referirse a la definición del feudalismo formulada por Marc Bloch (*La Société féodale,* 1949) y al aplicar el «modelo feudal», al caso particular del Bunyoro (Uganda). Demuestra que la existencia de «grandes jefes territoriales», en número aproximado de una docena, no modifica en modo alguno la posición central del Rey, el *mukama.* Todo poder y toda autoridad que de éste dependen son delgados según un procedimiento ritualizado, los transmite con la forma de unos derechos relativos a un territorio dado, y sobre los campesinos que en él viven, a cambio de un servicio, de carácter esencialmente militar hasta el momento de la colonización. De la misma manera, el Rey está ligado al conjunto del pueblo mediante una identificación mística y por el juego de las instituciones: disociado del clan aristocrático, está rodeado de representantes de todos los clanes y de todos los cuerpos de oficio, y se halla en el centro del sistema de intercambios, recibiendo y dando sucesivamente. La red de relaciones llamadas «feudales» no se interpone entre el sobrano, los jefes de las diversas órdenes y los sujetos, sino que, de hecho, constituye en el Bunyoro «el medio de mantener un sistema de administración centralizada».

Los recientes análisis, consagrados al Ruanda mo-

nárquico y a Burundi, modifican asimismo la imagen del feudalismo africano.[10] R. Lemarchand hace constar que el primero evoca, por su sistema político, el feudalismo del Japón y no el de la Europa medieval. La estratificación social, las jerarquías de poder y de autoridad y los lazos interpersonales se correlacionan en Ruanda con «un complejo de derechos y privilegios» asentado sobre la propiedad de la tierra y del ganado. La vida política *local* se apoya en «tres instituciones mayores»: el linaje, el consejo de jefe y el grupo de «fidelidad» organizado en torno de un «patrón». Muestra una sociedad que no se halla realmente unificada, sino que, por el contrario, amalgama unas relaciones sociales y políticas de diferente índole; las relaciones consideradas feudales no son más que uno de esos conjuntos constitutivos —sirven de soporte a una organización política que sigue amenazada por el vigor de los poderes y de los derechos de linaje. A. Troubworst habla de una reinterpretación de la sociedad Rundi que corrige las anteriores descripciones. Demuestra que el monopolio del poder pertenece en ella a una aristocracia restringida: los verdaderos gobernantes han sido «los príncipes de sangre real», y las relaciones de «clientela» operan mayormente dentro de la «casta» dominante (la de los Tutsi), donde suministran un instrumento de promoción social. Dichas relaciones suelen establecerse bien respecto al ganado, y en tal caso tienen un carácter privado y son fácilmente revocables, bien respecto a la tierra, y, en este caso, tienen necesariamente una significación política. En este último aspecto crean un círculo de favoritos y de clientes y pertenecen al marco de las «jerarquías político-territoriales». Pero en Burundi, el hecho dominante es la estrecha relación existente entre una estratificación social que rebasa el sistema de las «castas» y la participación en el poder político. Los ostentadores de una autoridad territorial son, a la vez, los más poderosos y los más ricos; ostentan «el monopolio del

10. R. Lemarchand, *Power and Stratification in Rwanda: a Reconsideration*, «Cahiers d'Études Africaines», 24, 166; A. Troubworst, *L'organisation politique et l'accord de clientèle au Burundi*, «Antropologica», IV, I, 1962.

control sobre los bienes». La relación llamada «feudal» se manifiesta en tanto que medio al servicio de una estrategia tendente a la conservación, por una aristocracia restringida y sus vasallos, del poder y del haber. Este último ejemplo hace aparecer un nuevo modo de feudalismo africano; sugiere sus variaciones y, por contraste, su frecuente inestabilidad. En el campo asiático, esta última también ha sido puesta de relieve, especialmente por E. Leach, que ha puesto de manifiesto la «difícil transición» de la sociedad Kachin[11] hacia un sistema de estilo feudal claramente constituido.

11. Sociedad tradicional de Birmania.

Capítulo 5
Religión y poder

Los soberanos son los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses. La comunidad de atributos del poder y de lo sagrado revela el vínculo que existió siempre entre ellos y que la historia ha distendido aunque sin romperlo nunca. La enseñanza de los historiadores y los antropólogos pone de manifiesto esa relación indestructible que se impone con la fuerza de la evidencia tan pronto como consideran los poderes superiores pertenecientes a la persona real, los rituales y el ceremonial de la investidura, los procedimientos mantenedores de la *distancia* entre el rey y sus súbditos y, finalmente, la expresión de la legitimidad. Sin embargo, es el período de los comienzos, el momento en que la monarquía emerge de la magia y de la religión, el que expresa mejor esa relación a través de una mitología que constituye el único «relato» de esos acontecimientos y afirma la doble dependencia de los hombres: la que han instaurado los dioses y los reyes. La sacralidad del poder se afirma igualmente en la relación que une el sujeto al soberano: una veneración o una sumisión total que la razón no justifica, un temor de la desobediencia que tiene el carácter de una transgresión sacrílega.

La presencia del rey-dios, del rey por derecho divino o del rey taumaturgo no es una condición necesaria al reconocimiento de ese lazo existente entre el poder y lo sagrado. En las sociedades de tipo clánico, el culto de los antepasados, o el de las divinidades específicas de los clanes, asegura generalmente la consagración de un dominio político aún mal diferenciado. El «jefe» de clan o de linaje es el punto de conexión entre el clan (o linaje) actual, constituido por los vivientes, y el clan (o linaje) idealizado, portador de los valores postreros, simbolizado por la totalidad de los antepasados, por cuanto es él quien transmite la palabra de los antepasados a los vivos, la de los vivos a los antepasados. La imbricación de lo sagrado y de lo político es, en tales casos, ya incuestio-

nable. En las sociedades modernas laicas sigue siendo aparente; el poder no se vacía nunca enteramente en ellas de su contenido religioso, que sigue estando presente, reducido y discreto. Si el Estado y la Iglesia «forman una sola cosa», al comienzo, cuando la sociedad civil se halla instaurada —como lo hace constar Herbert Spencer en su *Principles of Sociology*—, el Estado conserva siempre algún carácter de la Iglesia, incluso cuando se sitúa al final de un largo proceso de laicización. Incumbe a la naturaleza del poder el mantener, en una forma manifiesta o encubierta, una verdadera revisión política. Es precisamente en este sentido que Luc de Heusch afirma, sin que su fórmula tenga ni siquiera la brillantez de la paradoja: «La ciencia política pertenece a la historia comparada de las religiones.»[1]

La filosofía política de Marx anuncia, a este respecto, las investigaciones de los sociólogos y de los antropólogos, a las cuales puede facilitar un punto de partida cuando muestra la presencia, en toda sociedad estatal, de un dualismo semejante al que opone lo profano a lo sagrado: «religiosos, los miembros del Estado político lo son por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política». Ella analiza el carácter de la transcendencia propia del Estado y revela la religiosidad que la impregna. Según Marx, el poder estatal y la religión son, en su esencia, de igual naturaleza, incluso cuando el Estado no se ha separado de la Iglesia y la combate. Este parentesco esencial resulta del hecho de que el Estado se sitúa —o parece situarse— por encima de la vida real, en una esfera cuyo alejamiento evoca el de Dios o de los dioses. Triunfa en la sociedad civil a la manera en que la religión vence al mundo profano. Estas observaciones iniciales merecen ser completadas, y comprobadas, por un esclarecimiento más profundo de la naturaleza sagrada de lo político, cosa que las aportaciones de la antropología posibilitan.

1. L. de Heusch, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, Le pouvoir et le sacré,* Bruselas, «Annales du Centre d'Étude des Religions», 1962.

1. *Fundamentos sagrados del poder*

La relación del poder con la sociedad es —como ya hemos subrayado— homóloga de la relación existente, según Durkheim, entre el totem australiano y el clan. Una relación cargada esencialmente de «sacralidad», por cuanto toda sociedad asocia el orden que le es propio a un orden que la rebasa, ampliándose hasta el cosmos para las sociedades tradicionales. El poder se halla «sacralizado» porque toda sociedad subraya su voluntad de eternidad y teme el retorno al caos como realización de su propia muerte.

a) *Orden y desorden.* Los estudios de antropología política insisten sin embargo menos sobre la exigencia de un orden, tal como se halla formulada por la sociedad, que sobre el medio principal puesto al servicio del orden: el uso legítimo de la coerción física. Sugiese —como lo hace constar L. de Heusch— que «todo Gobierno, todo soberano, es en grados diversos... a la vez depositario de la fuerza física coercitiva y sacerdote de un culto de la Fuerza». Un análisis riguroso impone contemplar conjuntamente estos datos primeros; por una parte, la sacralización de un orden que es presentado como necesario a la seguridad, a la prosperidad y a la duración; por otra parte, el recurso a la fuerza, que permite ordenar en el pleno sentido de la palabra y que atestigua el vigor del poder.

El examen de las teorías «indígenas» del poder muestra que éste, según ellas, se halla ligado a menudo con una fuerza que presentan como su propia substancia, o como su condición en tanto que fuerza de subordinación o, finalmente, como la prueba de su legitimidad. Al colocarla bajo el signo de la ambivalencia o de la ambigüedad, esas teorías reflejan lo específico del elemento político. Le reconocen a esa fuerza la capacidad de actuar sobre los hombres y sobre las cosas, de un modo fasto o nefasto según el uso que de ella se hace; hacen de ella el instrumento de mando, pero subrayan que domina a todo el que la ostente; la asocian menos a la persona mortal del soberano que a una función considerada eterna. Los combates por la dominación confirman la teoría indí-

gena y son en primer lugar luchas por la captura de los instrumentos que fijan y canalizan la fuerza misma del poder.

Las investigaciones llevadas a cabo en África a lo largo de los dos últimos decenios ayudan a comprender mejor esa manifestación del poder. Muestran que las nociones que sirven para calificar la substancia del poder no dimanan solamente del vocabulario político, sino también del léxico religioso, que todas se refieren al dominio de lo sagrado o lo excepcional. Así, la teoría de la monarquía elaborada por los Nyoro de Uganda recurre al concepto de *mahano*, poder que permite al soberano mantener el orden conveniente y que se transmite, a lo largo de la jerarquía político-administrativa, según un riguroso procedimiento ritual. Sin embargo, el *mahano* no interviene solamente en el dominio político. J. Beattie ha demostrado que se asocia a situaciones diversas que deben poseer al menos una característica común. Reconocido en la irrupción de acontecimientos insólitos e inquietantes, en las manifestaciones de la violencia, expresa entonces una amenaza externa. Tan pronto como los comportamientos sociales infringen las prohibiciones fundamentales, las que aseguran la defensa de las relaciones sociales principales, tales como las relaciones en el seno del clan, las relaciones de parentesco y de parentesco ficticio (establecido por el pacto de sangre), las relaciones manifestadoras del estatuto según el sexo, la edad o el rango, el *mahano* se actualiza y actúa. En este segundo caso, el *mahano* es el revelador de los peligros que la sociedad encierra consigo. Interviene finalmente en el curso de las vidas individuales, en el momento de los nacimientos, de las iniciaciones y de las defunciones, es decir, durante los «pasajes» que ponen en juego a las fuerzas vitales y los «espíritus» que las controlan. De modo que vemos que, trátese bien de la relación de la sociedad con su universo, del hombre nyoro con su sociedad, del individuo con las potencias que rigen su destino, el *mahano* siempre está presente. Éste expresa una relación de subordinación y revela una distancia que permite circular al flujo vital y al orden de prevalecer. El aparato político es, pudiéramos decir, el regulador del *mahano*: las posiciones de poder o de autoridad, que define,

están justificadas por el acceso desigual de sus detentadores a esa fuerza que mantiene la vida al conservar el orden.

El soberano nyoro es, para sus súbditos y su país, el supremo ostentador del *mahano.* Los múltiples rituales, que modelan y protegen la persona real en tanto que símbolo de vida, garantizan con esa misma acción la sociedad contra la muerte. El Rey es el que domina las personas y las cosas y mantiene su ordenamiento; por mediación suya, la coerción del orden del mundo y la del orden social se imponen conjuntamente. Es su dominio sobre el *mahano,* sobre los dinamismos que constituyen el universo y la sociedad, lo que le permite asumir esas funciones. Este dominio es, en sí, fuente de peligro, por cuanto el poder impone su propia ley a quien lo posee; de otra manera opera en falso y destruye lo que se supone debe preservar. La noción de *mahano* evoca ese riesgo mortal al connotar unas parejas de nociones antagónicas: orden/desorden, fecundidad/esterilidad, vida/muerte. La dialéctica del mando y de la obediencia aparece así como la expresión, en el lenguaje de las sociedades, de una dialéctica más esencial: la que todo *sistema* viviente encierra para existir. Es la posibilidad de ser, y de estar juntos, que los hombres veneran a través de sus dioses y sus reyes.[2]

El análisis de los conceptos africanos, que expresan el poder y su substancia, revela aspectos comunes, los más importantes, y significativas variantes, pues se diversifican de la misma manera que los sistemas políticos a los cuales se refieren. Para los Alur de Uganda, creadores de unos consejos de jefes que impusieron su dominio a unos vecinos carentes de un poder diferencial, la noción de *ker* es uno de los elementos principales de la teoría política. Designa la cualidad de ser jefe, la «potencia» que permite ejercer una dominación benefactora y que es hasta tal punto necesaria que los pueblos que no la detentan

2. Para la información relativa a los Nyoro, *cf.* los estudios de J. H. M. Beattie, *Rituals of Nyoro Kingship,* «Africa», XXIX, 2, 1959; *On the Nyoro Concept of Mahano,* «African Studies», 19, 3, 1960; *Bunyoro an African Kingdom,* Nueva York, 1960

deben ansiar recibirla de los Alur. No está materializada y es muy distinta del cargo y de los símbolos materiales asociados a la jefatura. Tiene un aspecto cuantitativo al ser una fuerza organizadora y fecundante que puede perder su intensidad; se dice entonces que «el *ker* se enfría» o que «el diente de la jefatura se enfría». Tres factores determinan el vigor de su intervención al servicio de los hombres: la continuidad (porque el *ker* conserva «su calor» al mantenerse dentro de un largo linaje), la personalidad del que lo utiliza y la conformidad de las relaciones mantenidas con lo sagrado. Esta última condición no es de índole menor. Los jefes Alur actúan como mediadores privilegiados entre sus sujetos y las «potencias sobrenaturales», porque están ligados con sus antepasados personales y con los antepasados que jalonan la historia de la jefatura. Demuestran su capacidad de gobierno a través del dominio ritual ejercido sobre la naturaleza —son reconocidos como «hacedores de lluvia»— y en cierto modo su dominio de las fuerzas vitales y las cosas es el que justifica su dominio sobre los hombres. Si los jefes dominan a sus súbditos, el poder domina a los que lo ostentan, porque encuentra su fuente en el terreno de lo sagrado. Se impone como factor de orden mientras que la entropía amenaza al sistema social, y se manifiesta como garantía de permanencia, mientras que la muerte se lleva a las generaciones y a los que las gobiernan.[3]

Dos ejemplos, sacados de la región occidental del continente africano, confirman el interés y el alcance científicos de un análisis consagrado a la terminología del poder tal como lo presenta la teoría indígena. Uno ya ha sido evocado en un capítulo anterior; se trata del de los Tiv, pueblo numeroso de Nigeria, organizador de una sociedad en la que el Gobierno sigue siendo «difuso». En este caso, dos nociones opuestas y complementarias manifiestan el poder, y cualquier supremacía, en un aspecto totalmente benéfico (el de un orden que asegura la paz y la prosperidad) y en un aspecto peligroso (el de una superio-

3. Sobre los Alur, *cf.* A. W. SOUTHALL, *Alur Society*, Cambridge, 1956.

ridad conseguida en perjuicio del prójimo). La teoría política, en su versión más elaborada, se halla formulada en el lenguaje de la religión y la magia. Todo poder legítimo requiere la posesión del *swem,* capacidad de acordarse con la esencia de la creación y de mantener su orden; este término denota más extensamente las nociones de veracidad, de bien y de armonía. El *swem* es asimismo una fuerza incapaz de actuar sin un soporte, o un intermediario, cuya calidad propia condiciona las consecuencias de esa intervención para los asuntos humanos: una débil mediación provoca una pérdida de fuerza generalizada, una mediación abusiva se convierte en factor de desorden. El *swem* califica sin embargo el poder considerado como esencialmente positivo. A la inversa, la segunda noción (*tsav*) rige la dominación sobre los seres, el éxito material, la ambición. Al evocar la capacidad basada en el talento y la empresa personal —tratándose bien del jefe renombrado, del notable influyente o del hombre rico— es estimada favorablemente; sin embargo, también califica los éxitos conseguidos a expensas de los demás, las coerciones ejercidas sobre éstos, las desigualdades que se nutren de la «substancia» de los inferiores, y que en este sentido se asimila a la magia y a la contrasociedad. La teoría Tiv subraya la ambigüedad del poder y el múltiple valor de las posturas a su respecto, que conducen a aceptarlo como la garantía de un orden propicio a las obras humanas (pues expresa la voluntad de los dioses), a la vez que es temido como instrumento de la dominación y del privilegio por cuanto sus depositarios tienen la posibilidad de rebasar constantemente los límites tolerados.

El segundo ejemplo es el de una sociedad estatal antigua y masiva, la de los Mossi de Alto Volta, cuyo soberano (*Mogho Naba*) simboliza al universo y al pueblo Mossi. El concepto clave, en materia política, es el de *nam*, que se refiere al poder de la época original —el que los fundadores emplearon para construir el Estado— y a la fuerza recibida de Dios, «que permite a un hombre dominar al prójimo». Su doble origen, divino e histórico, lo convierte en un poder sagrado que confiere la supremacía (un «estatuto noble») y la capacidad de gobernar al grupo que

lo ostenta. Pese a que el *nam* sea la condición de todo poder y de toda autoridad, nunca se adquiere de una forma permanente y constituye la apuesta de las competiciones políticas al término de las cuales el fracaso entraña su pérdida al mismo tiempo que la renuncia al poder y al prestigio. Lo primero que esa noción evoca es la dominación legítima y la competición por los cargos que permiten ejercerla.

La palabra *nam* se inserta en un conjunto de significaciones más extenso. Se aplica a la superioridad absoluta: la de Dios, la del Rey, la del orden político que domina el edificio de las relaciones sociales. Justifica los privilegios ligados a las posiciones sociales superiores: el derecho a reivindicar riquezas, servicios, mujeres, símbolos de prestigio. Expresa la necesidad del poder como defensa contra los peligros de desaparición de la cultura y de retorno al caos; es precisamente en este sentido que el rey y los jefes deben «comerse el *nam*» para que el desorden no se coma las obras humanas. En su forma más acabada y más sagrada, el *nam* es la garantía de la legitimidad, porque testimonia que el poder recibido emana de los antepasados reales y que operará de modo conforme al bien del pueblo Mossi. Fijado en las *regalia* y en los símbolos sagrados vinculados a la persona del soberano, los *namtibo*, se comunica por mediación de estos últimos a la bebida ritual que liga el Rey a sus antepasados y a la Tierra divinizada, el jefe a sus propios antepasados y al *Mogho Naba*. «Beber el *namtibo*» es tanto como recibir el *nam* y encontrarse obligado por un verdadero juramento de obediencia, de sumisión al orden heredado de los fundadores del Reino y a las órdenes dimanantes de quien es su legítimo sucesor.[4]

Según P. Valéry, el factor político actúa sobre los hombres de un modo que evoca las «causas naturales»; lo sufren como sufren «los caprichos del cielo, de la mar, de la corteza terrestre» (*Regards sur le monde actuel*). Esta analogía sugiere la distancia a la cual se sitúa el poder —fuera y por encima de la

4. Descripción del sistema y de las representaciones políticas propias de los Mossi en la obra de E. P. Skinner, *The Mossi of the Upper Volta*, 1964.

sociedad— y su capacidad de coacción. Las cuatro teorías políticas que acabamos de considerar confirman esa interpretación al mismo tiempo que muestran sus límites. Ponen de manifiesto el poder como fuerza, asociada a las fuerzas que rigen el universo y mantienen la vida en él y en tanto que poder de dominación. Asocian el orden del mundo, impuesto por los dioses, y el orden de la sociedad, instaurado por los antepasados del comienzo o los fundadores del Estado. El ritual garantiza la conservación del primero, la acción política garantiza el mantenimiento del segundo: son unos procesos considerados paralelos. Ambos contribuyen a imponer la conformidad a un orden global que se presenta como la condición de toda vida y de toda existencia social. Esta solidaridad de lo sagrado y de lo político, que hace que los ataques contra el poder (pero no contra sus ostentadores) sean sacrílegos, asume formas distintas según los regímenes políticos; deja lo sagrado en el primer plano en el caso de las sociedades «sin Estado», hace prevalecer la dominación ejercida sobre los hombres y las cosas en el caso de las sociedades «estatales». Además, los elementos de teoría en cuestión revelan el poder en sus aspectos dinámicos: es fuerza de orden, agente de lucha contra los factores de modificación que se asimilan a la magia o la «descculturación»; confiere una potencia que se adquiere mediante la competición y que exige ser mantenida. Los períodos de interregno, en la mayoría de los reinados africanos, imponen por consiguiente un desorden controlado que hace desear la restauración del poder, y un enfrentamiento entre pretendientes que permite designar al más vigoroso. Finalmente, las nociones que fundan la teoría política muestran la pluralidad de valores del poder: debe ejercer un imperio benéfico sobre los dinamismos constituidores del universo y la sociedad, pero también corre el riesgo de degradarse convirtiéndose en una fuerza mal domeñada o utilizada más allá de los límites requeridos por la dominación.

Este método analítico podría aplicarse a las sociedades políticas llamadas arcaicas estudiadas fuera del continente africano si las informaciones que requiere se hubiesen recogido en cantidad suficiente. De

hecho, la descripción de las organizaciones y las funciones políticas retuvo mucho más la atención de los investigadores que la elaboración de los léxicos y de las teorías políticas propias de los grupos humanos «interrogados». A veces, los datos necesarios pueden encontrarse, y esto no deja de ser significativo, en los estudios de las manifestaciones religiosas, que sugieren así (y también) que la relación del poder con la sociedad es homóloga de la que lo sagrado mantiene con lo profano; en ambos casos, la apuesta aparece como la forma del orden o de su revés: el caos.

En las sociedades menos orientadas hacia la naturaleza para dominarla que ligadas a ella —encontrando en ella a la vez su prolongación y su reflejo— el parentesco de lo sagrado y de lo político se impone con fuerza. Las dos categorías pueden definirse paralelamente, los principios y las relaciones que implican «respóndense» de una a la otra. Ambas suponen la distancia, el corte, bien respecto al dominio profano, bien respecto a la sociedad civil, dominio de los «gobernados». Las dos se refieren a un sistema de prohibiciones o de órdenes, a unas fórmulas que, como la *themis* griega, garantizan el ordenamiento del mundo y del universo social. Ambas han sido marcadas con el sello de la ambigüedad. Tanto lo sagrado como lo político se refieren a unas fuerzas complementarias y antitéticas cuya *concordia discors* hace un factor de organización, descansando así sobre una doble polaridad: la de lo puro y lo impuro, la del poder «organizador» (y justo) y el poder «violento» (y apremiante o impugnante). Ambos están asociados a la misma geografía simbólica; lo puro está ligado a lo «de dentro», al centro; lo impuro, a lo «de fuera», a la periferia; paralelamente, el poder benéfico está situado en el mismo corazón de la sociedad de la que es el foco (en el sentido geométrico), mientras que el poder amenazador sigue siendo difuso y opera, por este motivo, a la manera de la magia. R. Callois, en su obra *L'homme et le sacré* (1939), califica esa oposición con las palabras de «cohesión» y de «disolución»; corresponden a la primera las potencias que «rigen la armonía cósmica», que «velan por la prosperidad material y el buen funcionamiento administrativo», que defienden al hombre «en la integridad

de su ser físico» —el soberano las encarna—; corresponden a la segunda las fuerzas provocadoras de la efervescencia, de las anomalías, de las transgresiones que afectan al orden político o religioso —el brujo las manifiesta. Conviene recordar asimismo que las dos categorías de lo sagrado y lo político están aliadas con una virtud eficaz, con un poder de intervención o de acción, designados por los términos del tipo *mana* en el lenguaje de lo sagrado y los términos del tipo *mahano* o *nam* (que acabamos de considerar) en el lenguaje de lo político. Las dos series de nociones se complementan entre sí. Las fuerzas o las sustancias que evocan suscitan los mismos sentimientos contradictorios: respeto y temor, fidelidad y repulsión.

La homología de lo sagrado y de lo político no es tal sino en la medida en que ambos conceptos se hallan regidos por una tercera noción que los domina: la noción de orden, o de *ordo rerum*, cuya capital importancia descubrió Marcel Mauss. En las sociedades llamadas arcaicas, los elementos del mundo y los diversos marcos sociales obedecen a los mismos modelos de clasificación. Su ordenamiento, que se considera sometido a las mismas leyes, se manifiesta de una forma dualista:[5] expresa una bipartición del universo organizado (el cosmos) y de la sociedad, y se remonta a unos principios antitéticos y complementarios, cuya oposición y asociación son creadoras de un orden de una totalidad viva. Este «orden de cosas», o de los «hombres», es de este modo el resultado de la separación y de la unión de dos series de elementos o de grupos sociales opuestos: los que constituyen la naturaleza, las estaciones y los orientes en un caso; los sexos, las generaciones y las «fratrías» o subdivisiones de la tribu, en el otro. Existen correspondencias entre las series categoriales contrapuestas. El rasgo dominante de este modo de representación estriba en la necesidad de establecer una separación entre las «clases» así constituidas y de asegurar una unión entre las mismas. La separación de los contrarios posibilita el orden, su unión lo instaura y lo vuel-

5. *Cf.* el estudio clásico de E. DURKHEIM y M. MAUSS: *De quelques formes de classification*, «Année Sociologique», vol. VI, 1901-1902.

ve fecundo. Esta dialéctica elemental rige la interpretación primera de la naturaleza, y de la sociedad que no podría resultar de esa «homosexualidad sociológica» que realizaría la alianza de los grupos homólogos.

Las nociones de lo sagrado y de lo político se insertan en ese sistema de representaciones, tal y como lo sugiere su puesta en paralelo. En el caso de las sociedades llamadas complejas, con jerarquías y autoridades claramente diferenciadas, las relaciones entre el poder y la religión no se modifican radicalmente. Más allá de los grupos jerarquizados y desiguales, que mantienen relaciones «orientadas» (de dominación y de subordinación), se postula una relación de complemento entre el soberano y el pueblo, entre el conjunto de los gobernantes y el de los gobernados. La relación instaurada entre el Rey y *cada uno* de sus súbditos está regida por el principio de autoridad, cuya impugnación equivale a un sacrilegio; la relación instaurada entre el Rey y la *totalidad* de los súbditos se enfoca en el aspecto del dualismo complementario. Una fórmula de la antigua China lo recuerda: «el príncipe es *yang*, la multitud es *yin*». Lo sagrado y lo político contribuyen conjuntamente al mantenimiento del orden establecido; sus respectivas dialécticas semejan la que constituye este último y —conjuntamente— reflejan la que es propia a todo sistema real o pensado. Se trata de la posibilidad de constituir una totalidad organizada, una cultura y una sociedad que los hombres veneran a través de los guardianes de lo sagrado y los depositarios del poder.

b) *Entropía y renovación del orden.* El *ordo rerum* y el *ordo hominum* están amenazados por la entropía, por las fuerzas de destrucción que llevan en sí, por el desgaste de los mecanismos que los mantienen. Todas las sociedades, incluso las que parecen más estancadas, están obsesionadas por el sentimiento de su vulnerabilidad. Un libro reciente dedicado a los Dogon de Mali muestra, a partir de un análisis de la «teoría de la palabra» y del sistema de representaciones, cómo esa sociedad asegura, con fuerza, la lucha contra la destrucción y la continua conversión

del desequilibrio en un equilibrio que *parece* conforme al modelo primordial.[6]

Más allá de su multiplicidad, los procedimientos de re-creación y de renovación poseen un carácter común: operan simultáneamente sobre el universo social y sobre la naturaleza, tienen por actores a los hombres y los dioses. Al provocar la irrupción de lo sagrado y al restablecer en la agitación y la abundancia una especie de caos original, que hace remontar al momento de la primera creación, la fiesta aparece como una de las más completas de entre esas empresas renovadoras. De hecho, existen numerosos procesos que contribuyen de un modo más o menos aparente, más o menos dramatizado, a esa tarea de refección permanente. Una interpretación desde ahora ya menos esquemática y menos estática de las sociedades llamadas arcaicas los hace aparecer. Con ocasión de una nueva apreciación de los datos de la «sociología neocaledoniana», P. Metais subrayó el alcance del matrimonio canaco a este respecto; su ceremonial provoca un rejuvenecimiento de las relaciones sociales —la sociedad parece renovarse cuando se crean las parejas y las nuevas alianzas que éstas determinan.[7]

Los rituales y la enseñanza que prescribe la iniciación condicionadora del acceso a la plenitud y a la plena «ciudadanía» tienden generalmente a un mismo objetivo; la sociedad restaura sus propias estructuras y el orden del mundo en el que se inserta, al abrirse a una nueva generación. En el antiguo Kongo, el procedimiento de iniciación llamado del *Kimpasi* expresa primordialmente esa función, tanto más en cuanto opera en el momento en que la comunidad se ve debilitada o amenazada. Ésta trata de asegurar su salvaguardia al hacer revivir a su juventud los principios de la empresa colectiva que modeló su orden, su civilización y su historia, puesto que los ritos específicos hacen retornar simbólicamente a la época de las creaciones, a los tiempos de los comien-

6. *Cf.* G. CALAME-GRIOLE, *La parole chez les Dogon*, París, 1965.

7. P. MÉTAIS, *Problèmes de Sociologie néo-calédonienne*, en «Cahiers Int. de Sociologie», XXX, 1961.

zos. La sociedad vuelve a encontrar su juventud al representar su propia génesis. Asegura su renacimiento al hacer nacer, según sus normas, a los jóvenes modelados por la iniciación.[8]

El ceremonial de los funerales, en la medida misma en que la muerte se considera como el signo del desorden y del escándalo, es asimismo un método de renovación; revela, a través de sus actores, las relaciones sociales fundamentales; establece una relación intensa con lo sagrado; desemboca, al final del luto, en una purificación y una nueva alianza con la colectividad de los antepasados. Este encarnizamiento en la lucha contra los factores disolventes se aprecia más exactamente si se recuerda que la magia —asimilada empero con el inconformismo absoluto, con la guerra insidiosa, la contrasociedad— puede convertirse en un factor de fortalecimiento. La colectividad «fija» su mal al designar a su agresor, el brujo o el opositor radical, y aspira a restablecerse al neutralizarlo. En su estudio sobre los Kachin de Birmania, E. Leach compara el funcionamiento de la magia con el «mecanismo del cabeza de turco».

Las empresas de recreación del orden afectan necesariamente a los detentadores del poder, y algunas de ellas contribuyen así al mantenimiento de la máquina política. Es lo que sugiere R. Lowie cuando, al contemplar «algunos aspectos de la organización política» de los amerindios, subraya la base religiosa del poder, la cooperación de los jefes y los especialistas de lo sobrenatural, la asociación de los primeros a las manifestaciones temporales (como la siega) que ligan el orden de la sociedad al de la naturaleza. En Melanesia, los hechos se manifiestan con mayor nitidez. El jefe neocaledoniano se impone mediante la fuerza de su palabra, es el que *ordena* en todas las acepciones de la palabra, y el que detenta, según la fórmula de J. Guiart, una «responsabilidad casi cósmica». Su participación efectiva en el ciclo de los cultivos se explica a través de esa obligación; asocia en cierta manera la renovación de la naturaleza al reforzamiento de los hombres. Con oca-

8. *Cf.* G. Balandier, *La vie quotidienne au Royaume du Kongo*, París, 1965.

sión del más prestigioso y del más *total* de los rituales —el del *pilu-pilu*— es cuando el nuevo jefe, que lo preside, es «revelado a todos» y ratifica su autoridad mediante «la habilidad de su discurso» y su capacidad en seguir el curso de las arengas prescritas. Sin embargo, esta ceremonia social es la que compromete en su totalidad a la comunidad: busca la propiciación de los antepasados; honra a los muertos y señala el fin de los duelos; exalta los nuevos nacimientos y garantiza «la entrada en la vida viril de los jóvenes iniciados»; confiere a cada categoría de participantes un puesto determinado y comprende una presentación de bienes, según un orden que evoca «el pasado político» y las relaciones por él instauradas. Finalmente, asocia en una grandiosa manifestación, en que la danza expresa el dinamismo del universo y de la sociedad, a los hombres, sus antepasados y sus dioses, sus riquezas y sus bienes simbólicos.[9]

Este ceremonial asegura una verdadera escenificación de las relaciones sociales fundamentales, incluyendo las relaciones de antagonismo, que entonces se convierten en «juegos de oposición». Al ofrecer el espectáculo de una especie de resumen del todo social, permite captar un sistema social *representado* que corresponde a su formulación teórica y manifestado a través de los medios de expresión propios de una sociedad sin escritura: comportamientos simbólicos, danzas específicas y discursos acordes con una convención significativa. Tiene una eficacia terapéutica: pues aleja a la comunidad de sus conflictos potenciales, refuerza los lazos entre los clanes alejados. En esos momentos en que la sociedad toma plena conciencia de sí misma y del universo con el que se vincula, el jefe aparece como una figura central. Es en torno de él, y gracias a una especie de desafío lanzado hacia el exterior, que se reconstituye el haz de las fuerzas sociales. Esta renovación se opera periódicamente —un mínimo de tres años separa las ceremonias—, pues requiere una acumulación masiva de riquezas. El ciclo festivo coincide con

9. Para una descripción minuciosa, *cf.* M. LEENHARDT, *Notes d'etnologie néo-calédonienne*, París, 1930.

el ciclo de revitalización, que permite al jefe no ser impugnado y seguir siendo, a los ojos de todos, *oro kau*, el «gran hijo».

c) *Vuelta a los comienzos y rebeliones rituales.* La lucha contra la entropía puede asumir un carácter más directamente político. En las sociedades tradicionales con Estado monárquico, cada cambio de reino provoca un verdadero retorno a los «comienzos». El advenimiento del nuevo rey brinda la ocasión de repetir simbólicamente la empresa creadora de la realeza, los actos fundacionales que la edificaron y legitimaron. La investidura evoca —a través de los procedimientos o del ritual que la realizan— la conquista, la hazaña, el acto mágico o religioso considerados constitutivos del poder real. G. Dumézil ha sido uno de los primeros en sugerirlo con respecto a la realeza romana. Muestra cómo la sucesión de los «primeros reyes de Roma» constituye una secuencia que hace alternar a los dos «tipos reales» que, procedentes de una tradición muy anterior a la de Roma, se presentan no obstante como creadores de la ciudad. Los reinos de los sucesores inmediatos de Rómulo y de Numa reproducen, al alternarlos según un orden determinado, la violencia creadora y el «aspecto *celeritas*» del primero, la sabiduría organizadora y el «aspecto *gravitas*» del segundo. Así obedecen a una teoría dualista del poder y ponen en acción los medios que permiten revigorizarlo mediante un retorno a sus fuentes lejanas.[10]

El proceso se manifiesta con la mayor claridad en el caso de las monarquías africanas con «polaridad mágica», para emplear la fórmula de L. de Heusch. El rey ha de realizar, cuando llega al trono, un acto sagrado que lo califica a la par que recuerda el acto fundacional. Bien realizando una hazaña heroica que lo revela como digno de su cargo y demuestra la victoria del «partido» real sobre las ambiciones de las facciones feudales, bien al manifestar la negación del viejo orden social y el establecimiento del orden nuevo, del que el Estado asume la guar-

10. *Cf.* especialmente G. Dumézil, *Servius et la fortune*, París, 1943.

día, a través de un comportamiento de ruptura —un incesto—, el soberano se convierte en un personaje que ya no pertenece al orden común.[11] El procedimiento de investidura encierra el mismo objetivo de reforzamiento. Así, en el antiguo reino de Kongo, instaura un simbólico retorno a los orígenes, merced a un ceremonial que asocia al nuevo rey, los notables y el pueblo, que impugna a los partícipes del comienzo: el descendiente del fundador, los representantes de los antiguos ocupantes de la región que corresponde a la provincia real, que se convirtieron en «aliados» de los soberanos kongo. Invoca los manes de los primeros reyes, las «doce generaciones» a las cuales están vinculados, e impone la manipulación de los más antiguos símbolos y signos. Hace remontar a los tiempos de una historia devenida mito y revela al soberano como el «forjador» y el guardián de la unidad kongo. La entronización del rey no garantiza sólo la legitimidad del poder ostentado, sino que asegura el rejuvenecimiento de la monarquía, da al pueblo —por cierto tiempo— el sentimiento de una nueva partida «desde el principio».[12]

Un mismo efecto de reforzamiento de la regla y del poder, ligado con una afirmación de la necesidad y la inocencia de la función soberana, se revela con ocasión de la práctica de los «actos al revés» y del recurso a los rituales de inversión o de rebelión dramatizada. La historia de la Antigüedad demuestra una utilización muy antigua de tales mecanismos. Las Kronia griegas, como las saturnales romanas, provocan una inversión de las relaciones de autoridad, regeneradora del orden social. Al igual que Roma, Babilonia recurre a un rey de broma e impone la inversión de las posiciones de rango en el momento de los festejos de las Saceas. Con esta ocasión se cuelga o crucifica al esclavo que asumió el papel del rey, dando órdenes, usando de las concubinas del soberano, sumiéndose en la orgía y la lujuria. Este poder desenfrenado es un *falso poder*, un fautor de desór-

11. *Cf.* L. de Heusch, *op. cit.* y L. de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruselas, 1959.

12. G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, París, 1965, cap.: «Le maître et l'esclave».

denes y no un creador de orden; hace desear el retorno al reino de la regla.

Los antropólogos modernos han reasumido el examen de aquellos procedimientos tendentes a purificar el sistema social al dominar las fuerzas disolventes, y a revitalizar periódicamente el poder. Max Gluckman sugiere ilustraciones africanas en su compendio de textos antiguos: *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963). Son tanto más significativas por cuanto se refieren a unos Estados inestables en razón de su atraso tecnológico y la falta de «diferenciación» económica interna». Entre los Swazi, una ceremonia anual de carácter nacional, el *incwala*, vincula el ritual de inversión a las manifestaciones colectivas requeridas con ocasión de las primeras cosechas. Comprende dos fases: la primera somete la capital al saqueo simbólico y el rey a las reacciones del odio —los cantos sagrados afirman que su «enemigo», el pueblo, lo rechaza. Sin embargo, el rey sale fortalecido de esas pruebas; vuelve a ser el «Toro, el León, el Indomable». La segunda fase se inaugura con la consumación de las primicias: está encabezada por el soberano y se atiene a un modo de precedencia que expresa los diversos estatutos sociales y las jerarquías regidas por aquéllos. En esta circunstancia, se expone el orden social y vuelve a recobrarse en el preciso momento en que los vínculos con la naturaleza y el cosmos se hallan reforzados. La ambigüedad de la persona real sigue sin embargo subsistiendo. El soberano sigue siendo, a la vez, objeto de admiración y de amor, objeto de odio y de repulsión; simula vacilar al volver a ocupar su puesto a la cabeza de la nación, luego se inclina finalmente ante las peticiones de los miembros del clan real y las solicitaciones de sus guerreros. Entonces, el poder se halla restaurado, la unidad recobrada, y restablecida la identificación del rey y del pueblo. El *incwala* libera ritualmente las fuerzas de impugnación transformándolas en factores de unidad, seguridad y prosperidad. Impone el orden social como réplica del orden del mundo, mostrándolos ligados necesariamente, puesto que cualquier ruptura entraña el riesgo de una vuelta al caos.

Una investigación últimamente llevada a cabo en

la Costa de Marfil, entre los Agni de Indenié, puso de relieve un ritual de inversión social (*Be di murua*) que se produce en el momento de los interregnos. Durante este período, las relaciones entre hombres libres y cautivos de la corte están «invertidas». Tan pronto como muere el rey, éstos se posesionan del campo real y uno de ellos —el cautivo-rey— se apodera de todas las insignias del poder; establece una corte y una jerarquía temporales; ocupa el trono del difunto soberano y goza de todas las prerrogativas reales; exige que se le hagan donativos y puede mandar a sus hombres apoderarse de los víveres almacenados en la capital. Todo transcurre como si la sociedad se convirtiera en su propia caricatura desde el preciso momento en que el poder supremo está vacante y en que gobernantes y gobernados invierten sus papeles. El cautivo-rey proclama la vigencia de su mando sobre los hombres y de su dominación «sobre el mundo»; los hombres libres se someten a ese simulacro real a sabiendas de que un regente soluciona discretamente los asuntos corrientes y prepara la llegada de un nuevo soberano. Los cautivos se comportan desenfrenadamente manifestando así su precaria elevación —pues la desaparición del rey rompe su dependencia— y contrastando con las coacciones o interdicciones que el luto real impone a los hombres libres. Los cautivos visten las ropas más suntuosas; banquetean y se hacen aportar bebidas en abundancia; afirman haber recobrado los derechos y el prestigio; vulneran los mandamientos más sagrados. Al invertir la sociedad civil y política cuya guardia asume el soberano, sólo pueden reemplazarlo con un rey de broma, un orden arbitrario, un sistema de falsas reglas. Así demuestran en cualquier modo que no hay más alternativa al orden social establecido que el escarnio y la amenaza del caos. El día mismo del entierro del rey difunto es abolido el falso poder; los cautivos rasgan los paños de seda y el cautivo-rey es ejecutado. Entonces, cada sujeto y cada objeto recobran su rango y su puesto y el nuevo soberano puede asumir la dirección de una sociedad ordenada y de un universo organizado.[13] La

13. Claude-Hélène PERROT, *Bé di murua: un rituel d'inver-*

impugnación de forma ritual se inserta de esta manera en el campo de las estrategias que permiten al poder darse periódicamente un nuevo vigor.

2. *Estrategia de lo sagrado y estrategia del poder*

Lo sagrado es una de las dimensiones del campo político; la religión puede ser el instrumento del poder; una garantía de su legitimidad, uno de los medios utilizados en el marco de las competiciones políticas. J. Middleton, en su obra dedicada a la religión de los Lugbara de Uganda (*Lugbara Religion*, 1960), enfoca esencialmente la relación de lo «ritual» con la «autoridad». Destaca que las estructuras rituales y las estructuras de autoridad están íntimamente ligadas, que sus respectivos dinamismos se corresponden. En esa sociedad de linaje, el culto de los antepasados es el soporte del poder; los hombres de edad (y preeminentes» lo utilizan para contener las reivindicaciones de independencia de sus menores; los conflictos entre generaciones (diferenciadas por la desigualdad de los estatutos) se manifiestan sobre todo «en términos místicos y rituales». Los patrilinajes lugbara se definen genealógicamente y ritualmente: son, a un tiempo, grupo de descendencia y conjunto de «gentes asociadas a un espíritu ancestral». Los notables que los encabezan justifican su poder, y sus privilegios, tanto mediante su acceso al altar de los antepasados como por su posición genealógica, hasta tal punto que un hombre que tiene la «capacidad de invocar eficazmente a los antepasados puede ser admitido como un verdadero mayor». La estrategia de lo sagrado, utilizada para fines políticos, se presenta con dos aspectos aparentemente contradictorios; puede ponerse al servicio del orden social establecido, y de las posiciones adquiridas, o servir la ambición de quienes desean conquistar la autoridad y legitimarla. La competición política recurre al lenguaje de la invocación de los espíritus como al de la magia; el primero es el arma de los

---

sion sociale dans le royaume agni de l'Indénié, en «Cah. Etudes Afr.», VII, 27, 1967.

que ostentan el poder; el segundo es el instrumento de los que recusan a éstos y asimilan sus fallos o sus abusos a las actuaciones de los brujos. Los Lugbara son muy conscientes de tal manipulación de lo sagrado y sus contradicciones rituales expresan las contradicciones de su vida real. J. Middleton afirma fuertemente la relación así establecida entre los diversos agentes de la estrategia política: «Dios, los muertos y los brujos entran en el sistema de autoridad en grado semejante al de los hombres vivos.»

M. Fortes llega a una conclusión muy parecida a partir de las investigaciones llevadas a cabo entre los Tallensi de Ghana. Subraya que el culto de los antepasados debe interpretarse, en esa sociedad clánica, menos por referencia a una metafísica y una ética que por referencia al sistema de las relaciones sociales y al sistema político-jurídico: «Los Tallensi tienen un culto de los antepasados no porque teman a los muertos —de hecho no los temen—, no por creer en la inmortalidad del alma —no disponen de semejante noción—, sino porque lo exige su estructura social.»[14] Esta necesidad se manifiesta en la forma de una relación privilegiada instaurada entre los antepasados reconciliados como tales, investidos de un poder sobrenatural y beneficiarios de un culto, y los vivos que gozan de un estatuto social superior y de una parcela del poder político. En efecto, todos los difuntos no se convierten en antepasados, sino sólo los que dejaron a un «depositario», heredero de su cargo, de sus prerrogativas y de una parte de sus bienes. A los hombres sin preeminencia, que mantienen relaciones indiferenciadas y mediatizadas con el conjunto de los antepasados, se oponen los hombres preeminentes que establecen con algunos de aquéllos una relación específica y directa. La estrategia política se organiza sobre esta base ritual. Una solidaridad asocia estrechamente los difuntos eminentes, que obtuvieron el estatuto de antepasados, a los vivos eminentes, que ostentan los cargos y el prestigio. Los primeros son «omnipotentes», la sumisión que exigen «bajo pena de muerte» garantiza la inserción del individuo en un orden social de-

14. M. Fortes, *Oedipus and Job*, Cambridge, 1969, pág. 66.

terminado. Fundan el poder de los que son sus depositarios, en el seno de la sociedad, y todo nuevo poder sólo puede constituirse en relación con ellos.

Las relaciones establecidas entre el poder y lo sagrado siguen siendo tan aparentes en el orden del mito. B. Malinowski ya lo sugirió al considerar el mito como una «carta social», como un instrumento manipulado por los ostentadores «del poder, del privilegio y de la propiedad».[15] Los mitos tienen, en este aspecto, un doble cometido: explican el orden existente en términos históricos y lo *justifican* al asignarle una base moral, al presentarlo como un sistema fundado en el derecho. Los que entre ellos confirman la posición dominante de un grupo son evidentemente los más significativos; sirven al mantenimiento de una situación de superioridad. Monica Wilson subraya esa utilización del mito respecto de los Sotho y los Nyakusa del África meridional.

Pretenden haber aportado, a la región donde se hallan asentados, el fuego, las plantas de cultivo y el ganado, y afirman deber el monopolio del poder político a su acción civilizadora; se pretenden poseedores, dentro de su mismo ser, de una fuerza vital que pueden trasmitir al conjunto del país. El ceremonial y el ritual de sucesión a la jefatura recuerdan simbólicamente esas afirmaciones; entonces, el mito se reactualiza para mantener el poder en estado y reforzarlo.[16]

En un estudio de carácter más teórico, A. Richards contempla los «mecanismos» de mantenimiento y transferencia de los «derechos políticos», es decir, los procedimientos y las estrategias capaces de conservar el poder, los privilegios y el prestigio, y hace constar que implican la referencia a un pasado más o menos mítico, a los actos fundacionales, a una tradición. Las diversas versiones del mito cobran las apariencias de la historia y sus incompatibilidades expresan contradicciones e impugnaciones rea-

15. B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Londres, 1936.

16. M. Wilson. *Myths of precedence*, en «Myth in Modern Africa», Lusaka, 1960.

les; traducen con el lenguaje que es propio los enfrentamientos de que son objeto los derechos políticos.[17]

En las sociedades con poder centralizado, el saber mítico (la «carta») es ostentado con harta frecuencia por un cuerpo de especialistas cuya labor es secreta; no está más compartido que puedan serlo las propias fundaciones políticas. Los *bakabilo*, de los Bemba de Zambia, son los guardianes exclusivos de las tradiciones mítico-históricas y los sacerdotes hereditarios de los cultos necesarios al buen funcionamiento de la monarquía. Agentes del conservatismo, imponen a los cambios inevitables la máscara de la tradición. En el Ruanda antiguo, consejeros reales privilegiados —los *abiiru*— ostentan el «código esotérico de la dinastía». Deben velar por la aplicación de todas las reglas relativas a la institución monárquica y al comportamiento simbólico del rey. Su función es a la vez política y sagrada. Aseguran el respeto de las prescripciones impuestas a los soberanos, y, por otra parte, organizan el «código», para adecuarlo a las nuevas circunstancias y legitimar los cambios que contradicen los cánones constitucionales; a través de ellos, lo sagrado interviene en el juego de las estrategias del poder.

No puede concluirse ni mucho menos, a la vista de esos ejemplos, que el poder político disponga de la dominación total de lo sagrado y pueda utilizarlo en su provecho en todas las circunstancias. En Austro-Melanesia, donde los consejos de jefes se superponen a una estructura política más antigua, la bipartición de las responsabilidades —acción sobre los hombres y acción sobre los dioses— expresa los límites rituales del poder. En su estudio estructural de la jefatura melanesia. J. Guiart precisa los principios que rigen la división de las «tareas» entre el jefe (*orokau*) y el amo del suelo (*kavu*); el primero actúa mediante la palabra, que significa mando; el segundo obra mediante los rituales, que son los instrumentos del *ordo rerum*. La contradicción existen-

17. A. I. Richards, *Social mechanism for the transfer of political rights in some african tribes*, en «Journal of the Royal Anthropological Institute», 90, 2, 1960.

te entre estos dos partícipes constituye gran parte del dinamismo de la sociedad; revela que las estrategias del poder y de lo sagrado no siempre son convergentes. Por consiguente, las tentativas de reforzamiento de las monarquías tradicionales tienden, en la mayoría de los casos, a ampliar la dominación de estas últimas sobre la religión. Así, entre los Ba-Ganda de Uganda, cuando el «despotismo africano» cobró su forma definitiva, el control de los cultos clánicos (honrando a los espíritus ancestrales llamados *lubalé*) se reforzó. Estos cultos, que no son exclusivos de otras prácticas, aparecen a un tiempo especializados y jerarquizados. Los *lubalé* venerados por los soberanos ocupan el primre puesto y gozan de una base nacional, pues rigen la guerra y la potencia material, la fecundidad y la fertilidad. Además, los soberanos disponen de *lubalé* reales que operan únicamente en beneficio del rey reinante; imponen asimismo la transferencia, a las proximidades de la capital, de los altares consagrados a los cultos de clan, teniéndolos así bajo su control en el preciso momento en que tratan de reducir el poder de los jefes de clanes. A falta de haber instaurado una revisión nacional, los reyes ganda han dado preponderancia a su poder de intervención en el dominio de lo sagrado.

A la inversa de la estrategia que acabamos de evocar, la estrategia de lo sagrado sirve al igual para limitar o impugnar el poder. En un estudio relativo a los mecanismos que contienen «los abusos del poder político», J. Beattie diferencia los aspectos (y las normas) «categóricos» de los aspectos (y normas) «condicionales». Los primeros tienen un carácter permanente, constitucional, por así decirlo; los segundos no se manifiestan sino en ciertas condiciones, cuando los procedimientos instituidos no pudieron operar eficazmente; se trata, en todos los casos, de impedir que los gobiernos y sus agentes actúen de un modo inadecuado «con el concepto del cargo que ostentan». Los rituales de entronización y los juramentos que imponen, las negativas de colaboración ritual operantes en contra del soberano, las deposiciones exigidas por motivaciones de fallo ritual, son otros tantos medios, de carácter sagrado, que permi-

ten contener el poder supremo y recusar a los gobernantes abusivos.

El instrumento religioso puede servir también para fines de impugnación más radicales. Los movimientos proféticos y mesiánicos revelan, en las situaciones de crisis, la impugnación del orden existente y la subida de los poderes competidores. R. Lowie lo destaca en su análisis de la organización política de los «aborígenes americanos», donde muestra que la dominación de los jefes amerindios siempre se debilitó cuando estuvo confrontada a la de los «mesías». Hace constar que estos últimos son menos los agentes de una reacción contra la intrusión de los extranjeros que los suministradores de la confianza y la esperanza anheladas en una sociedad amenazada y degradada. En Melanesia y en África Negra, el rebajamiento de los jefes tradicionales durante el período colonial favoreció la promoción de los inventores de cultos nuevos, a los creadores de iglesias indígenas que proponían un marco social renovado y el modelo de un poder reavivado. Los enfrentamientos religiosos manifiestan nítidamente las rivalidades políticas —a las que suministran un lenguaje y unos medios de acción— en las coyunturas manifestadoras de la debilidad del poder establecido.

La innovación religiosa puede llegar a una negativa que halla su solución en el plano de lo imaginario o en una oposición que desemboca en la revuelta. En África oriental, el antiguo Ruanda, en razón del autocratismo del soberano y de la desigualdad fundamental que aseguraba el mantenimiento de los privilegios aristocráticos, provocó una y otra de aquellas reacciones. El culto de iniciación del *Kubandwa*, nacido del campesinado, substituye a la sociedad real con una inmensa familia fraternal de iniciados. Opone el rey mítico que reina sobre los espíritus llamados *Imandwa*, al rey histórico que domina a sus súbditos despóticamente. Confiere al primero la cualidad de salvador que obra en beneficio de todos los adeptos, sin discriminación del estatuto social. Instaura una igualdad mística por encima de las subordinaciones vividas. Según la feliz fórmula de L. de Heusch, repudia el orden mejor». El segundo culto de impugnación aparece más tarde, hacia media-

dos del siglo pasado. Se refiere a *Nyabingi*: mujer sin feminidad, sirvienta asimilada a un rey, difunta cuyo retorno es esperado. Ella debe volver para liberar a los campesinos hutu de las servidumbres que les imponen los aristócratas tutsi, y para liberar a sus «sacerdotes» de las persecuciones que sufren. Ejerce una especie de reinado a distancia, y los guardianes de su culto detentan un poder real que los opone a los delegados del soberano ruandés. Ella suscita de este modo una contrasociedad: episódicas revueltas tienen lugar en nombre de ella y revelan la nostalgia del viejo orden social anterior a la dominación tutsi. Su culto ilustra una de las formas primitivas del movimiento social que, a lo largo de su prehistoria y de su historia prerrevolucionaria, volvió constantemente lo sagrado contra los que lo monopolizaban para consolidar su poder y sus privilegios.[18]

18. *Cf.* especialmente a E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Manchester, 1959.

Capítulo 6
Aspectos del Estado tradicional

Después de haber sido el objeto privilegiado de toda reflexión política, el Estado parece estar desacreditado; hasta el extremo de que la reciente tesis de G. Bergeron, que propone una teoría del Estado, concluye no obstante que éste «no es un concepto teórico mayor».[1] Ya no aparece sino como «una de las conformaciones históricas posibles a través de la cual una colectividad afirma su unidad política y realiza su destino», según la definición de J. Freund,[2] salida a su vez de las concepciones de Max Weber, que reduce el Estado a una de las «manifestaciones históricas» de lo político. La que caracteriza sobre todo el devenir de las sociedades políticas europeas, a partir del siglo XVI, y que halla su realización en la formación del Estado moderno.

Las extensas interpretaciones del Estado, identificándolo con cualquier organización política autónoma, están en retroceso,[3] mientras que el análisis del fenómeno político ya no se confunde con la teoría del Estado, cuyo valor heurístico disminuyó mucho antes de las transformaciones sufridas por el objetivo real que pretendía interpretar. Los progresos de la antropología, que imponen el reconocimiento de las formas políticas «otras» y la diversificación de la ciencia política, que tuvo que interpretar los nuevos aspectos de la sociedad política en los países socialistas y en los países salidos de la colonización, aclaran en parte esa evolución. Una necesidad, ligada al orden de los conocimientos, y al orden de los hechos, obliga a los especialistas a desplazar el centro de sus reflexiones; y los que entre ellos lograron hacerlo ya no están fascinados por «la institución de las

1. G. Bergeron, *Fonctionnement de l'État*, París, 1965.
2. J. Freund, *L'essence du politique*, París, 1965.
3. *Cf.*, como ilustración de este punto de vista, W. Koppers, *Remarques sur l'origine de l'État et de la société*, en «Diogène», 5, 1954.

instituciones: el Estado». D. Easton, hace unos diez años, expresaba este cambio al denunciar los vicios propios de las definiciones del dominio político mediante el único hecho estatal. En efecto, conducen a la afirmación más o menos explícita según la cual no hubo vida política antes de la aparición del Estado moderno; orientan hacia el estudio de *una* cierta forma de organización política y hacen desentenderse del examen del rasgo específico del fenómeno político; favorecen la impresión en la medida en que el Estado es considerado como un marco general con contornos mal delimitados (D. Easton: *The Political System*, 1953). El debate sigue abierto. La antropología política puede aportarle su contribución: al tratar de determinar rigurosamente las condiciones que impone al empleo del concepto del Estado en los casos de ciertas sociedades sometidas a su interrogante, al volver a plantear con incrementado rigor el problema de la génesis, de las características y las formas del Estado primitivo. Así reencontrará —pero con informaciones y medios científicos nuevos— algunas de las preocupaciones que promovieron su nacimiento.

1. *Impugnación del concepto de Estado*

Las interpretaciones más extensivas hacen del Estado un atributo de toda vida en sociedad, un modo de ordenamiento social que opera desde el momento en que el estado de cultura prevalece, una necesidad que dimana «de la esencia misma de la naturaleza humana». Entonces, se halla identificado con todos los medios que permiten crear y mantener el orden en los límites de un espacio socialmente determinado: se «encarna en el grupo local».[4]

Este modo de ver es principalmente el de los teóricos conservadores que quieren exaltar el Estado, «despojándolo de su aspecto histórico». Así, para Bonald, el Estado es una realidad *primitiva*, el ins-

4. W. Koppers, *L'origine de l'État, Un essai de méthodologie*, en «VIème Congrès international Sciences enthropol. et ethnol.» t. II, vol. I, 1963.

trumento gracias al cual *toda* sociedad asegura su gobierno. En una acepción vecina —heredera lejana del pensamiento político de Aristóteles—, el Estado se halla identificado con el grupo más extenso, con la unidad social superior, con la organización de la sociedad global. En este sentido, el historiador E. Meyer propone una definición: «La forma dominante de la agrupación social, que encierra en su esencia la conciencia de una unidad completa, asentada sobre sí misma, la llamamos Estado» (*Historia de la Antigüedad,* 1912). Los criterios identificadores de la forma estatal son pues su carácter totalizador, su autonomía y su poder de dominación. Ante las dificultades resultantes del empleo del concepto de Estado en un amplio sentido, los juristas se han visto incitados a restringir su utilización y a definir el Estado como el sistema de las normas jurídicas en vigor. Lo califican en tanto que fenómeno jurídico y subrayan que ha realizado, en el más alto grado, la institucionalización del poder. Esta interpretación es errónea, pues reduce el hecho estatal a sus aspectos «oficiales», y no sitúa los problemas en su nivel verdadero, que en primer lugar es político.

Entre esas dos posiciones —una laxa, la otra restrictiva— se sitúan las definiciones más comunes. Éstas caracterizan el Estado mediante tres aspectos principales: la referencia a un cuadro espacial, a un *territorio;* el consentimiento de la (o de las) población (poblaciones) que vive(n) dentro de sus fronteras; la existencia de estructuras orgánicas más o menos complejas que constituyen el fundamento de la unidad política. Estos criterios no son verdaderamente específicos; vuelven a encontrarse en los ensayos de delimitación del campo político;[5] se aplican a las sociedades políticas más diversas; entrañan una significación demasiado tolerante de la noción de Estado. Las vacilaciones y las incertidumbres son por lo demás reveladoras y muestran en qué medida resulta difícil concebir una organización política no estatal, incluso en el caso de las sociedades llamadas tribales. Se hicieron intentos para definir exactamente

5. *Cf.* el capítulo II: «Dominio de lo político».

al menos un tipo de referencia: el del Estado moderno, elaborado en Europa, que parecía servir de modelo a las nuevas sociedades políticas en curso de construcción. Para este fin, J. Freund recurre al «método ideal típico de Max Weber». Pone en evidencia tres características: *a*) la primera, ya destacada por el sociólogo alemán, es la distinción rigurosa «entre el exterior y el interior»: rige la intransigencia en materia de soberanía; *b*) la segunda es la clausura de la unidad política estatal: define una sociedad «clausurada» en el sentido weberiano, que ocupa un espacio claramente delimitado; *c*) la última es la apropiación total del poder político: requiere la oposición a todas las formas del poder de origen privado. Esta construcción del tipo ideal del Estado moderno no elimina las dificultades, ya que el primero de los caracteres retenidos se aplica a todas las formas de unidad política, mientras que los otros dos pueden definir, cuando menos tendenciosamente, algunos Estados llamados tradicionales. De esta manera, J. Freund llega a subrayar un criterio considerado preponderante, el de la racionalidad estatal. Éste le permite oponer las creaciones políticas «instintivas» (tribus o ciudades) y las estructuras políticas «improvisadas» emanadas de la conquista (imperios y reinos) al Estado, que es «la obra de la razón». Lo que no excluye en lo más mínimo reconocer que toda construcción estatal sigue siendo el producto de la racionalización progresiva de una estructura política existente.[6]

Los problemas de la sociología del Estado han sido abandonados regularmente antes de haber sido resueltos e incluso planteados. Así, la interpretación que acabamos de exponer sólo encuentra una salida en una concepción del Estado, imagen y realización de la razón, inspirada de la filosofía política de Hegel. Por consiguiente, surge una pregunta, la de saber si los filósofos de lo político sugieren las respuestas que los sociólogos y los antropólogos aún no pudieron formular. Es tanto más útil tomarla en consideración por cuanto la aportación de los primeros se vio recusada a menudo en razón de las preocupaciones nor-

6. J. FREUND, *L'essence du politique*, págs. 560 y ss.

mativas, las devociones o las impugnaciones que entrañan sus teorías. No es posible esbozar simplemente la confrontación, ya que se volvería insignificante; importa más bien manifestar que es necesaria y científicamente eficaz. De este modo, la comparación de los comentarios que Hegel dedica al Estado pagano y de las teorías del Estado tradicional formulada por ciertos antropólogos —entre ellos, el africanista Max Gluckman— revelaría ciertos parentescos significativos. El acento es colocado, por ambas partes, sobre las contradicciones internas que oponen a los dos sexos, el parentesco entendido en su amplio sentido y el organismo estatal, sobre el carácter fundamentalmente no revolucionario del Estado, que en tal caso se asocia a un «mundo» y a una sociedad considerados en equilibrio dinámico.

Antes de valorar la contribución de la antropología política es preciso colocar algunos jalones extraídos de las teorías sociológicas del Estado. Marx muestra que éste no es ni la emanación de una racionalidad trascendental ni la expresión de una racionalidad inmanente de la sociedad. Presenta, en diversos aspectos, la relación del Estado con la sociedad, guardando siempre despierta una intención crítica. *a*) El Estado es identificado con la organización de la sociedad; la afirmación sigue careciendo de ambigüedad: «El Estado es la organización de la sociedad.» *b*) El Estado es el «resumen oficial» de la sociedad; en su correspondencia, Marx concreta ese punto de vista al observar: «Planteaos una sociedad civil dada y tendréis un Estado político dado que no será sino la expresión oficial de la sociedad civil.» *c*) El Estado es un fragmento de la sociedad que se erige por encima de la misma; es un producto de la sociedad llegada a un cierto grado de desarrollo. Esas definiciones no son ni equivalentes, ni complementarias, ni perfectamente compatibles. El problema parece quedar aclarado si nos atenemos a una tercera interpretación, la más extendida, sobre la cual F. Engels fundó su teoría del Estado:

«La sociedad se forja un organismo para la defensa de sus intereses comunes contra los ataques internos y exteriores. Este organismo es el poder de Estado. Apenas nacido, se independiza de la socie-

dad, y tanto más en cuanto se convierte mayormente en el organismo de una cierta clase y hace prevalecer directamente la dominación de esta clase.»[7]

Por encima de las dificultades que aún quedan por resolver, el marxismo propuso sin embargo los elementos de una sociología del Estado. La teoría resultante puede calificarse, justamente, como sociológica e histórica por cuanto hace del Estado el producto de la sociedad, dinámico, puesto que demuestra que las contradicciones y los conflictos internos lo hacen necesario, y crítico, por cuanto lo enfoca como la expresión *oficial* de la sociedad y la «primera potencia ideológica sobre el hombre».

La sociología política de Proudhon encierra, por su parte, una teoría crítica del Estado, tan radical que se convierte en una oposición total a todos los sistemas políticos, que no hacen sino mantener un mismo respeto ante la autoridad estatal. Proudhon denuncia el error común consistente en atribuir al Estado una realidad específica que en sí misma encierra su propio poder. De hecho, el Estado proviene de la vida social. Al expresar e instaurar una relación social de jerarquía y desigualdad, emana de la sociedad, de cuya potencia se apropia, siéndole exterior, y cumple un verdadero acaparamiento de la «fuerza colectiva». La relación de lo político con la sociedad es comparada a la que vincula el capital al trabajo: la vida social y el Estado centralizado se encuentran necesariamente en una relación de contradicción radical, que expresa el siguiente esquema:

Vida social	→	Intercambios	Ley de reciprocidad
Estado	→	Autoridad Coacción	No reciprocidad

Más aún que sobre las desigualdades constitutivas del Estado, Proudhon insiste sobre las oposiciones de la sociedad y del Estado: las de lo múltiple (la vida social se caracteriza por la pluralidad de las relacio-

7. En Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

nes entre los grupos) y de lo unitario (el Estado tiende a reforzar su propia unidad), de lo espontáneo y de lo mecánico, de lo cambiante y de lo estancado, de la creación y de la repetición.[8] La primera de dichas oposiciones fundamenta la reivindicación de Proudhon en favor de la «descentralización» o «federación política». También sugiere el debate permanente, bien localizado por los antropólogos politistas, que se prosigue en el seno de toda sociedad entre lo segmentario y lo unitario. La teoría prudhoniana de lo político acentúa ciertas exigencias de método: la obligación de comprender el movimiento a través del cual la sociedad se crea un Estado, de aprehender a éste en su relación con la totalidad social, de aprehenderlo en tanto que expresión oficial (y simbólica) de lo social y como instrumento de conservación de las desigualdades establecidas.

Durkheim hace constar que el Estado resulta de la división del trabajo social, de la transformación de las formas de solidaridad, y trata de mostrar que el Estado no es más que una de las fisonomías históricas tomadas por la sociedad política. Además, cuida muy bien de diferenciar a ésta de aquél: el Estado es un organismo que se ha vuelto preeminente en el conjunto de los grupos sociales que constituyen la sociedad política. Grupo especializado, ostentador de la autoridad soberana, es el lugar donde se organizan las deliberaciones y se elaboran las decisiones que comprometen a la colectividad por entero. Esta interpretación desemboca en una concepción que ha podido llamarse mística, del Estado. Recurriendo a una metáfora, Durkheim caracteriza a éste por su capacidad de «pensar» y de «actuar», y lo convierte en el agente del pensamiento social. Le confiere asimismo una función protectora contra los peligros de despotismo de la sociedad, ya que los grupos secundarios pueden ser tenidos en jaque por el Estado y recíprocamente, mientras que con la ampliación de su campo de acción se incrementa la parte de libertad y de dignidad de los individuos. Durkheim no recoge así nada de las teorías críticas anteriores, y me-

8. *Cf.*, el análisis de P. Ansart, *Sociologie de Proudhon*, París, 1967.

diante una «concepción curiosamente abstracta e intelectualista», según la fórmula de L. Coser, hace una hipóstasis del Estado dejando de lado la coerción ejercida por él y la ambigüedad de sus relaciones con la sociedad.[9] Pese a identificar el devenir del Estado en el movimiento de racionalización que se adjudica a la civilización moderna, Max Weber se fija menos en la estructura histórica del Estado que en la interpretación del fenómeno político en su generalidad. Acentúa una de las características veladas por el análisis de Durkheim: el Estado es un instrumento de dominación, una agrupación que ostenta el monopolio de la coacción física legítima y dispone de un aparato, entre el que está la fuerza militar, construido a tal fin; como todo grupo de dominación, confiere a una minoría los medios de decidir y orientar la actividad general de la sociedad. En ese sentido, el Estado se ve incitado a intervenir en todos los dominios y puede hacerlo al operar gracias a una administración «racional». Se define, en cierto modo, como la forma desarrollada y permanente del grupo de dominación y como el agente de una racionalización extremada de la sociedad política. Max Weber no ha elaborado una teoría dinámica y crítica del Estado, pero evitó la trampa de una cierta devoción en la que Durkheim se dejó prender. Sobre todo ha vuelto a reecontrar una de los observaciones de Proudhon que comparaba la relación del Estado con la vida social y la relación de la religión (o de la Iglesia) con la vida moral. En efecto, demostró el parentesco existente entre la evolución de la estructura estatal y la de la estructura de las Iglesias que constituyen un verdadero poder «hierocrático». Los análisis weberianos prefiguran, con ello, las recientes interpretaciones del Estado, entre ellas la del antropólogo Leslie White, quien utiliza la noción de Estado-Iglesia y reconoce, en los dos aspectos, un mismo mecanismo de integración y de regulación de las sociedades civiles.[10]

9. *Cf.* principalmente E. Durkheim, *De la division du travail social*, París, 1893, y *Leçons de sociologie*, con una introducción de G. Davy, París, 1950.

10. Para la sociología política de M. Weber, consultar sus *Gesammelte politische Schriften*, 2a. ed., Tubinga, 1958.

★ 2. *Incertidumbres de la antropología política*

Los puntos de referencia filosóficos y sociológicos que acabamos de situar contribuyen a localizar mucho mejor las tentativas de los antropólogos politistas tendentes a caracterizar el Estado llamado tradicional y a determinar las condiciones de su emersión. Su tentativa tropieza con una dificultad, aún mal superada, que por una parte se manifiesta en el plano de la clara diferenciación de la organización política y del Estado, y por otra parte, en el plano de la tipología, en la medida misma en que la sociedad estatal debe distinguirse de las formas sociales contiguas y especialmente de la sociedad con jefatura. Las definiciones retenidas son generalmente demasiado amplias y, por consiguiente, no específicas. Según R. Lowie, «el Estado comprende a los habitantes de un espacio determinado que reconocen la legitimidad de la fuerza cuando ésta es empleada por individuos que aquéllos aceptan como jefes o gobernantes» (*Social Organization*, 1948). El marco territorial, la separación entre gobernantes y gobernados, el empleo legítimo de la coerción, serían así las características que permiten la identificación del Estado «primitivo». De hecho, son necesarias pero insuficientes, pues se aplican asimismo a las sociedades políticas que se considera desprovistas de un aparato estatal. La misma incertidumbre subsiste en el caso de las definiciones que se limitan a reconocer el Estado mediante el hecho del «mantenimiento del orden político en unos límites territoriales fijos». Por el contrario, una nueva característica surge cuando se concreta que el Estado aparece, en su forma más sencilla, tan pronto como un grupo de parentesco adquiere el poder permanente de dirigir la colectividad, de imponer su voluntad. En este caso, la diferenciación de un grupo especializado, tomando sus distancias respecto a las relaciones regidas por el parentesco, que dispone del monopolio y de los privilegios del poder, es presentada como el primer rasgo pertinente. La valoración del criterio territorial, la función de mantenimiento del orden social son, en cualquier modo, su resultado.

El antropólogo americano Leslie White quiso deter-

minar el Estado tradicional a través de sus formas y sus funciones. En este último aspecto, lo define considerando que asume la función de preservar «la integridad del sistema sociocultural del que forma una parte» a la vez contra las amenazas del interior y contra las del exterior, lo que entraña la capacidad de movilizar los recursos en hombres y en medios materiales, y de apoyarse en una fuerza organizada. Esta función de conservación «del sistema en tanto que un todo» disimula una función más específica: el mantenimiento de las relaciones de subordinación y explotación. En efecto, la organización estatal debe relacionarse con la «división fundamental y profunda» que entraña *todas* las formas de sociedad civil, la que separa una clase dominante y gobernante (reyes, nobles, sacerdotes y guerreros) de una clase subordinada (obreros y campesinos libres, siervos, esclavos) que asegura toda la producción de los bienes. El Estado antiguo ya aparece como el producto de esa desigualdad, que mantiene ulteriormente al proteger el sistema económico que la realiza, al conservar la estructura de «clase» que la expresa, y velando por contener las fuerzas que buscan su destrucción. Al igual que la teoría marxista, de la que se inspira conjugándola con el funcionalismo, esa interpretación caracteriza al Estado identificándolo en la «clase dirigente políticamente organizada». En cuanto al carácter específico del Estado tradicional, cabe buscarlo, por una parte, en la imbricación de lo político y de lo religioso que Spencer ya subrayaba y que L. White acentúa al afirmar que el Estado y la Iglesia no son más que dos *aspectos* del mecanismo político (*The Evolution of Culture*, 1959).

S. Nadel, que fue uno de los mejores artífices de la antropología política, se esforzó por clarificar las nociones fundamentales. Define la organización política mediante dos rasgos principales: *a*) su capacidad de inclusión total: entraña «todas las instituciones» que aseguran la dirección y la conservación de la sociedad global; *b*) su monopolio del recurso legítimo a la fuerza y del empleo de las últimas sanciones —las que no tienen apelación. El Estado se caracteriza entonces como *una* forma específica de la organización política.

En su voluminosa obra, *A Black Byzantium* (1942), Nadel señala esencialmente tres criterios distintivos: *a*) la soberanía territorial: el Estado forma una unidad política fundada sobre aquélla, tiene una base intertribal o interracial y la pertenencia que confiere depende de la residencia o del nacimiento en un territorio determinado; *b*) un aparato de gobierno centralizado que asegura la defensa de la ley y el mantenimiento del orden, fuera de toda acción independiente; *c*) un grupo dirigente especializado y privilegiado o una clase separada por su formación, su estatuto y su organización del conjunto de la población; este grupo o esta clase monopoliza, en tanto que cuerpo, la máquina de la opción política. Nadel ve en el Estado una forma particular de organización política, realizada en cierto número de ejemplares históricos y modernos, cuyo tipo no es fácil construir; hay, en efecto, «formas de transición» que no presentan todas las características que acabamos de exponer. Al extremar el análisis propuesto por Nadel, pudiéramos decir que el Estado tradicional existe más a menudo en una fase tendenciosa que completamente elaborada.

Un inventario más detallado de las definiciones tomadas de la antropología política parece poco útil, por reflejar las dificultades ya encontradas por las teorías sociológicas del Estado y por revelar menos rigor crítico que algunas de estas últimas. Es preferible examinar y valorar los criterios que se utilizan mayormente.

a) *El vínculo territorial.* Después de H. Maine y L. Morgan, Lowie caracteriza el Estado primitivo mediante el papel que asume desde este momento el principio territorial, añadiendo, no obstante, que lejos de ser incompatible con el principio de parentesco, sólo es distintivo por el predominio de los vínculos locales que condiciona:

«El problema fundamental del Estado no es ese salto mortal mediante el cual los pueblos antiguos pasaron del gobierno por relaciones personales al gobierno por simple contigüidad territorial. Es preferible indagar mediante qué procesos los vínculos locales se reforzaron, pues cabe reconocer que no son

menos antiguos que los otros» (*The Origin of the State*, 1927).

Más tarde, R. Lowie agrega implícitamente un criterio de *escala* o de *talla*, cuando afirma que la fundación del Estado entraña la capacidad de concebir una «unidad» ampliando los límites del parentesco inmediato y de la contigüidad espacial. Así se recogen dos elementos: la unidad realizada en un marco territorial y la extensión de la sociedad política sometida al aparato estatal.

L. White busca, en la misma orientación, cómo «los grupos de parentesco localizados se convierten en unidades territoriales en el seno de un sistema político». A juicio suyo, esta transformación está ligada a las modificaciones de talla de los clanes y las tribus: cuando éstos se amplían, los brazos de parentesco se debilitan y la organización del parentesco tiende a hundirse por el efecto de su propio peso. Entonces, el factor territorial parece predominante: «Con el tiempo, un mecanismo específico de coordinación, de integración y de administración se desarrolla y el parentesco se ve suplantado por la propiedad como base de la organización social; es la unidad territorial, con preferencia al grupo de parentesco, la que se hace significante en tanto que principio de organización política.» [11] Ilustran esta interpretación los ejemplos de Estados no impugnados. Los *ayllu* del imperio Inca parecen haber sido, en su origen, grupos matrilineales exógamos, convertidos en unidades de talla estandardizada agregadas a un territorio definido y luego asociadas en el seno de «tribus» que, agrupadas de cuatro en cuatro, constituyeron «provincias»; y estas últimas formaron las cuatro secciones del Imperio, encabezadas cada una de ellas por un *apo* (virrey). Entre los aztecas, los *calpulli* son en primer lugar unos clanes patrilineales exógamos; más tarde, en el momento de la conquista española, se localizaron en distintos distritos, cada una de los cuales tenía su propio culto, su propio consejo con sus funcionarios especiales; y estos distritos, en número de veinte, fueron repartidos entre las cuatro secciones

11. L. A. White, *The Evolution of Culture*, Nueva York, 1959, pág. 310.

constituidas como marcos de gobierno.[12] Al mostrar que la organización de parentesco *puede* transformarse en una organización política diferenciada con base territorial, los trabajos de los antropólogos ponen en evidencia tres características de este proceso: el número de hombres como determinante de la desaparición del parentesco, la organización del espacio, con fines políticos, la aparición del vínculo de propiedad rivalizando con ciertas relaciones personales antiguas.

Las relaciones entre los tres términos —parentesco, territorio, política— no se reducen a un modelo único. La China y el Japón antiguo concibieron muy pronto unas estructuras a la vez rurales y políticas, de naturaleza compleja; hasta tal extremo que el catastro no permite sólo el inventario de los recursos, sino que se convierte en un instrumento que ofrece la posibilidad de influir sobre el reparto de los bienes y de los poderes. En Polinesia, en el archipiélago Tonga, una organización política centralizada pudo establecerse, extenderse espacialmente hasta constituir un Imperio marítimo y perdurar. Los *Tui Tonga*, los jerarcas, pudieron edificar de esta manera un Estado que representa un fenómeno único en la región del Pacífico. Las relaciones regentadas por el parentesco y el grupo patrilineal localizado (el *haa*) siguen sin embargo actuando en ellas; pero el primero entraña las distinciones de rango y de jerarquía, y el segundo está dominado por un sistema de poderes territoriales establecidos en las provincias. Tales autoridades se ven legitimadas por la ostentación de los derechos sobre la tierra, concedidos por el soberano a sus representantes, y que reduce los ocupantes a un simple derecho de uso y les impone un «homenaje anual» que corresponde a un pesado tributo en productos.[13]

En África Negra, las situaciones se hallan sumamente diversificadas. Allí, las estructuras del espacio político suelen ser generalmente distintas de las estructuras de la tierra: el amo de la tierra, o su homó-

12. Breve descripción en G. P. MURDOCK, *Our Primitive Contemporaries*, Nueva York, 1934.

13. *Cf.* la obra de GIFFORD, *Tongan Society*, Honolulú, 1929.

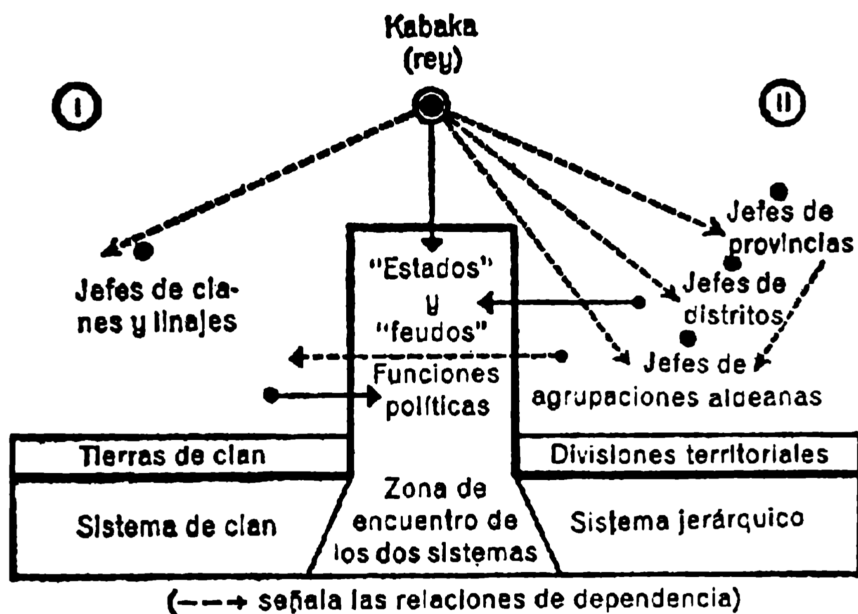
logo, se halla cerca del jefe; las autoridades de clan coexisten con las autoridades dimanadas del poder estatal; la propiedad de la tierra es, con harta frecuencia, diferenciada respecto a la soberanía.

Un ejemplo africano puede ayudarnos a concretar el sistema de relaciones instauradas con el territorio y con la tierra. Se trata del reino de Buganda (en Uganda) que ahora asume la forma de una autocracia modernista después de haberse consolidado durante los siglos XVIII y XIX y cuyo carácter de Estado complejo no puede ponerse en duda. Un proverbio ganda sugiere que el poder sobre los hombres (relación política) se diferencia claramente del poder sobre la tierra (relación rural): «El jefe no manda a la tierra, sino a los hombres.» En realidad, la separación no se manifiesta ni con esa claridad ni con esa simplicidad en cuanto a la repartición de los derechos, incluso si se subestima las profundas transformaciones provocadas por una colonización que, desde 1900, trató de crear una aristocracia latifundista. Por otra parte, los patriclanes y los patrilinajes están ligados a unas tierras en las que residen las autoridades clánicas (los *bataka*) y donde se encuentran las tumbas de los antepasados venerados. La heredad y la continuidad asegurada en el marco de la descendencia rigen aquellas relaciones, pero los clanes no constituyen unidades territoriales; la pertenencia a un clan no determina necesariamente la residencia, y las comunidades locales son heterogéneas. Por otra parte, la jerarquía política que dimana del soberano ofrece diversos niveles, determinados por la competencia y por el área territorial: provincias, distritos, agrupaciones aldeanas. El decreto del rey y las relaciones de dependencia personal garantizan la organización del Estado que debe definirse, en cierto modo, como la red constituida por los «hombres del rey»: jefes llamados *bakangu* (algunos con cargo hereditario) y funcionarios llamados *batongole*, que dependen del soberano y se ocupan sobre todo de los asuntos aldeanos. Ambos pueden recibir «feudos» ligados con su función, es decir, a título precario, y el propio rey dispone de «estados» que forman su patrimonio privado en las diferentes provincias. Así, el poder tiene una raigambre territorial en todas las

regiones del reino. A la inversa, algunos jefes de clan, que siguieron siendo no obstante guardianes de las tierras propias de sus clanes, accedieron a las funciones de autoridad o de prestigio, en el seno de la organización política y administrativa, mientras que los demás seguían confinados en el campo de los asuntos domésticos o eran eliminados.

Así es posible aprehender, partiendo de este ejemplo, la difuminación de las funciones políticas asumidas por los grupos de descendencia (correlativa con el fortalecimiento del Estado), el lugar conferido a la estructura territorial, que es el soporte del aparato político administrativo, la constitución de los derechos sobre la tierra fuera de las tierras clánicas, la imbricación de un sistema segmentario, basado en el parentesco y que sigue siendo portador de derechos rurales, y de un sistema jerárquico centralizado, basado en las divisiones administrativas del territorio y en las relaciones de dependencia personal.

Una figura simplificada permite percatarse mejor de esos diversos aspectos:



Poder, territorio y tierra en Buganda.

Este esquema podría incitar a conferirle una importancia primordial al factor territorial para la constitución del Estado tradicional, en la medida en que la sección II domina claramente la sección I. Sin embargo, la existencia de una larga zona de encuentro de ambas secciones demuestra que el sistema clánico (segmentario) y el sistema estatal (centralizado) siguen imbricados y, en cierto modo, rivales.

b) *Lo segmentario y lo centralizado.* El Estado se considera «lógicamente centralizador» y la capital —centro del poder en el espacio— concreta esa supremacía sobre los poderes particulares o locales. Tal es, cuando menos, el proceso histórico reconocido más corrientemente. Sin embargo, en su forma antigua, debido a las condiciones técnicas y económicas y a la supervivencia de relaciones sociales poco compatibles con su dominio, el Estado difícilmente logra llevar esa lógica hasta su fin. Ibn Khaldún, en la *Mouqaddima,* introducción a su *Historia Universal,* ya había observado que cualquier dinastía sólo puede gobernar una porción limitada de espacio y pierde su potencia en las regiones situadas en los confines: «una dinastía es mucho más potente en su centro que en sus confines. Cuando extiende su autoridad hasta sus más extremados límites, se debilita».[14] El sociólogo árabe daba cuenta asimismo de los problemas que plantea la organización del espacio para fines políticos. Los instrumentos de que dispone el poder centralizado, para ser eficaz y mantenerse, dependen estrechamente del desarrollo técnico y de los medios de comunicación material e intelectual. Muchos Imperios y Reinos africanos se han disuelto dentro de un espacio demasiado extenso: desde los imperios de Sudán occidental hasta el Kongo y hasta el Imperio Lunda. El recurso a las capitales itinerantes (o múltiples) tendía a subsanar aquellas dificultades; a falta de poder establecer igualmente su dominio, el poder central lo manifestaba desplazando su sede. Los reyes de Buganda emplearon este procedimiento a la vez que multiplicaban en las provincias

14. I. Khaldún, *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima, 1375-1379,* ed. G. H. Bousquet, París, 1965.

a los representantes que les quedaban directamente ligados.

El conjunto de estas condiciones de ejercicio del poder limita necesariamente la centralización y afecta la organización y el destino del Estado llamado tradicional. El soberano se asocia los detentadores de los poderes locales, bien ligándolos de cualquier manera a su corte, bien creando funciones que permitan hacerle contrapeso o liquidarlas en el lugar. Así, por ejemplo, los *kabaka* (reyes) de Buganda atribuyeron cargos a ciertos jefes clánicos, constituyeron linajes sometidos a su único control, e instauraron en las provincias puntos de autoridad, creando así una rivalidad y un equilibrio favorables para ellos. Las dificultades de la centralización acarrean a menudo otra consecuencia. La debilidad relativa del poder central permite el mantenimiento de unos poderes que le son homólogos, aun cuando subordinados, en diversos puntos del territorio. En este caso, las provincias reproducen, en cierta manera, las estructuras de un Estado que no dispone de los medios de realización material de su unidad. Así, los soberanos Lunda (África central) han mantenido un gobernador que los representaba en las regiones meridionales del Imperio —el *sanama*— que calca la organización político-militar de su mando sobre la de la región central. Esta característica destaca claramente en el antiguo reino de Kongo. El rey, los jefes provinciales y los de los territorios vasallos se encuentran en él, cada uno en su nivel, en una situación idéntica y la organización política tiene un aspecto repetitivo. Los jefes son figuras parecidas a la del soberano, las pequeñas capitales se parecen a San Salvador, sede de la residencia real.[15] Finalmente, y se trata de la tercera consecuencia, en la medida misma en que la estructura territorial del Estado sigue siendo segmentaria, o sea, constituida por elementos homólogos aun cuando jerarquizados, los riesgos de ruptura y de secesión parecen elevados. Debilitado, el Estado no se desploma arrastrando a toda la sociedad en su ruina; se reduce progresivamente y el espacio que controla acaba

15. *Cf.* G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo*, París, 1965.

por limitarse a la región de la cual la capital decaída sigue siendo el centro. La descomposición de ciertos Estados tradicionales africanos, entre ellos el Kongo, lo comprueba.

El problema de la capacidad del «centro» para dominar su territorio político, en su totalidad, se plantea también en las sociedades tradicionales sometidas a un poder absoluto y que disponen de un aparato gubernamental eficaz. K. Wittfogel, en su libro controversado, consagrado al «despotismo oriental» (1964), lo muestra claramente. El poder despótico total, atento sin embargo a reprimir los particularismos, encuentra sus límites más apremiantes en su relación con el espacio, pese a los medios burocráticos y materiales que permiten su ejercicio. Tras haber vinculado esta forma de organización política a la «civilización hidráulica» —basada en las grandes obras de regulación de las aguas—, Wittfogel observa que no pudo promover una igual difusión de las instituciones que le son propias. En el marco de este sistema, las unidades políticas más extensas se hallan afectadas por la discontinuidad y el aflojamiento de la cohesión. Un accidente histórico revela y explota esta debilidad, como lo atestigua el caso de la China septentrional que, en varias ocasiones, sometida a la invasión de las «tribus nómadas», se dividió en varias provincias que conservaron no obstante «sus estructuras tradicionales de poder agrodespótico».[16] En ese caso también, las pruebas sufridas por el Estado entrañan una segmentación territorial, la reducción de su área geográfica, sin alterar empero, radicalmente, la estructura del poder. Un ejemplo americano no deja de ser muy significativo al respecto: el del Imperio de los Incas, que dio lugar a menudo a unas interpretaciones erróneas. Se trata en este caso también de una sociedad «hidráulica» que soporta un poder despótico. El imperio se crea a través de las consecutivas conquistas y ha conservado el aspecto de un mundo disparatado; estaba formado de Estados, de confederaciones, de tribus y comunidades rurales que mantuvieron su individualidad; superponía a dichas

16. *Le despotisme oriental,* trad. francesa, París, 1964, p. 275.

unidades diversificadas unas divisiones administrativas estandardizadas, una organización rígida del espacio político, que pudo calificarse de ficción burocrática; garantizaba mucho más la gestión de una economía que funcionaba en provecho de la casta de los Incas, que la administración de los hombres, ampliamente conferida a los poderes locales. A. Métraux ha subrayado este último aspecto: «De hecho, el Imperio de los Incas combinaba el despotismo más absoluto con la tolerancia hacia el orden social y político de las poblaciones subordinadas.» Este autor ha puesto muy bien de relieve la persistencia de las costumbres y de las estructuras regionales, los límites que el despotismo inca encontró, pues si el Estado no estuvo enteramente centralizado, a lo menos quiso estarlo.[17] El espacio político no fue nunca homogéneo, pese a las apariencias, y el poder central llegó a composición con los particularismos provinciales a pesar de su absolutismo.

El debate respecto al elemento segmentario y a lo centralizado no se capta sólo por referencia al territorio que el Estado tradicional mantiene bajo su jurisdicción. Se sitúa en el marco mismo de la organización estatal de la que contraría la tendencia unitaria y asume a menudo la forma de una precaria coexistencia de las estructuras estatales y de las estructuras de clan o de linaje. En efecto, se hallan en una relación de relativa incompatibilidad y, en ciertos casos, de oposición. Es fácil acentuar su contraste: sistema segmentario/sistema jerárquico, poder con polos múltiples/poder centralizado, valores igualitarios/valores aristocráticos, etc. Algunos antropólogos politistas lo subrayan. L. Fallers recoge como hipótesis rectora de uno de sus estudios —el dedicado a los Soga del Uganda— la existencia de un «antagonismo estructural» entre el Estado jerárquico y la organización de linaje. D. Apter localiza, por su parte, una «división fundamental» entre los dos sistemas de autoridad y las dos series de valores que entrañan. El corte, empero, nunca es riguroso: a pesar de dominar el antiguo orden de clan, el orden estatal asegura su integración parcial; a la vez que im-

17. A. MÉTRAUX, *Les Incas*, París, 1961, págs. 85 y ss.

pone su dominación, el soberano puede presentarse como situado en el punto de unión de uno y de otro, *como rey y cabeza de clanes*, como ocurre en Buganda.

En las sociedades en que el Estado logra difícilmente constituirse, y a veces es el resultado de una acción externa (por ejemplo, en Tahití y en Hawai), la confrontación de los dos sistemas y su precario ajustamiento se manifiestan con claridad. A este respecto, la Polinesia tiene un valor ilustrativo. En Tonga, que conoció «mil años de monarquía absoluta de derecho divino»,[18] siendo así una excepción entre las sociedades polinesias, la dispersión insular favoreció sin embargo el mantenimiento de las agrupaciones de linaje, sobre las que descansa la organización política, pues es en su seno donde el sistema aristocrático tongiano halla su base, y es en relación con ellas que se establecen las relaciones entre las islas y se conciben las estrategias políticas. En Samoa, la división territorial en distritos coexiste con la repartición resultante de las pertenencias a clanes y sirve de soporte a las jefaturas controladas por una asamblea (*fono*). Un «jefe supremo», que acumula los títulos pertenecientes a varios distritos, expresa la unidad política del conjunto de las islas.

El equilibrio que ajusta a su poder los poderes locales y de clan parece tan vulnerable, que el rasgo pertinente de la organización política es el reparto del país entre dos «partidos»: uno poderoso y predominante (*malo*), el otro con poder condicional y supeditado a las decisiones del anterior (*vaivai*). La posición de potencia permite a un grupo, o a un distrito, explotar a los demás hasta el momento en que un conflicto provoca un cambio de papel. Hasta comienzos del siglo XIX, la historia de Samoa está hecha de tales luchas de potencia y no de los progresos de un Estado embrionario. En Tahití, las unidades territoriales corresponden aparentemente a las diversas zonas de influencia de los clanes. Los poderes regionales han podido establecerse, un clan —el *Teva*— ha podido predominar, pero todas las relaciones de

18. J. GUIART, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, París, 1963, apéndice, pág. 661.

poderío, expresadas a través de alianzas revocables, han actuado para impedir el establecimiento de una supremacía duradera. En el seno mismo del grupo *Teva*, dos «ramas» se hallan en relación de rivalidad y se disputan el control del clan. La inestabilidad relativa caracteriza al sistema y sólo alrededor de 1815, por razones fundamentalmente externas, fue cuando Pomaré II, «habiendo exterminado prácticamente la clase de los jefes», pudo «considerarse como el rey de Tahití». Según la fórmula de Williamson, el «poder despótico» naciente tuvo que arruinar al «sistema tribal» o sucumbir; venció provisionalmente con el apoyo de los ingleses, los misioneros y otros.[19]

La permanencia de los aspectos segmentarios en el seno del Estado tradicional incitó a A. Southall a oponer el Estado *unitario*, «completamente desarrollado», y el Estado *segmentario*, y a afirmar que la primera de estas dos formas políticas raramente se ha realizado: «En la mayoría de las regiones del mundo, y la mayor parte de las veces, el grado de especialización política logrado ha sido más del tipo segmentario que del tipo unitario.» La estructura del poder, que constituye el principal criterio distintivo, se ha dado en llamar *piramidal* en el primer caso. Poderes homólogos se repiten en los diversos niveles; las unidades constitutivas gozan de una relativa autonomía de un territorio que no tiene el carácter de una simple división administrativa, y de un aparato administrativo; sus relaciones respectivas siguen pareciéndose a las que vinculan a los segmentos entre sí dentro de una sociedad clánica; finalmente, el sistema global aparece a menudo más centralizado en el plano ritual que en el plano de la acción política. En el segundo caso, la estructura es calificada de jerárquica, en el sentido de que los poderes se hallan claramente diferenciados según el nivel donde se sitúen, y de que el poder situado en la cumbre ejerce una dominación incontestable.

A. Southall destaca seis características definidoras del Estado segmentario: *a*) la soberanía territorial se halla reconocida, pero limitada: su autoridad

19. R. W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, vol. I, 1954.

se borra al extenderse a las regiones alejadas del centro; *b*) el Gobierno centralizado coexiste con focos de poder sobre los cuales no ejerce más que un control relativo; *c*) el centro dispone de una administración especializada que vuelve a encontrarse, reducida, en las diferentes zonas; *d*) la autoridad central no ostenta el monopolio absoluto del empleo legítimo de la fuerza; *e*) los niveles de subordinación son distintos, pero sus relaciones siguen siendo de carácter piramidal: la autoridad se conforma, para cada uno de ellos, con un mismo modelo; *f*) las autoridades subordinadas tienen tantas más posibilidades de cambiar de subordinación que ocupan una posición más periférica.[20]

Dada su importancia, esta aportación teórica induce a un examen crítico. En primer lugar, subestima el hecho siguiente: para que la estructura jerárquica del poder predomine claramente, es necesario que las relaciones sociales *preponderantes* sean ellas mismas de tipo jerárquico, es decir, que los órdenes (o estados), castas y protoclases prevalezcan sobre las relaciones de tipo repetitivo resultantes de la descendencia y de la alianza. Instaura, por otra parte, un corte demasiado radical entre relaciones jerárquicas y relaciones piramidales que coexisten de hecho en los Estados tradicionales y en varios Estados modernos, lo que acaban de demostrar, para los primeros, los ejemplos tomados de los datos de la antropología política. Finalmente, el papel de la rivalidad y del conflicto en el seno mismo de la acción política hace que esta última conserve un aspecto segmentario.

El grupo dirigente no tiene, más que el Estado, un carácter perfectamente unitario. Los elementos que lo componen compiten para asegurarse el poder, el prestigio, la potencia material; y esta rivalidad requiere unas estrategias que utilizan, cuando menos provisionalmente, las divisiones segmentarias de la sociedad global. El juego de las coaliciones pudo entorpecer la formación del Estado (caso de Polinesia), o suscitar guerras de sucesión que abrían un período de ausencia del poder (caso de los Estados africanos

20. A. Southall, *Alur Society*, Cambridge, 1956, cap. IX.

tradicionales). Igual ocurre con las rivalidades por los cargos que requieren un apoyo entre los miembros de la *élite* política, y una fuerza personal (un «partido») constituido con ayuda de los parientes, de los aliados y de los dependientes.[21] Las posiciones personales en la jerarquía dirigente aumentan así al recurrir al reforzamiento que puede facilitar el sistema de relaciones llamadas segmentarias.

c) *La racionalidad del Estado tradicional.* Para los sociólogos teóricos que se sitúan en la estela de Max Weber, el Estado resulta de la lenta racionalización de las estructuras políticas existentes, que manifiestan una voluntad unitaria, una administración competente que se atiene a unas normas explícitas, una tendencia a organizar el *conjunto* de la vida colectiva. En gran número de estados tradicionales, la racionalidad así concebida se manifiesta raramente: la unidad y la centralización siguen inacabadas y vulnerables, los derechos particulares subsisten, la administración se basa en las situaciones estatutarias y en las relaciones de dependencia personal más que en la competencia, el poder estatal no interviene casi (y desigualmente según la distancia en relación con el centro) en los asuntos locales. Sólo en el tipo del «despotismo oriental», tal como lo ha elaborado K. Wittfogel, la racionalidad parece estar acentuada —o exacerbada. Los rasgos considerados específicos son reveladores: el Estado detenta un poder total y la clase dirigente se confunde con el *aparato* que pone en acción; dueño de los medios esenciales de producción, desempeña un enorme papel en la vida económica, instaura la dominación de la burocracia y crea, en la sociedad que domina, «una propiedad de la tierra *burocrática,* un capitalismo burocrático y una aristocracia rural burocrática». Esta forma de Estado —que le permite volverse «más fuerte que la sociedad»— se explica a través de todo un conjunto, de condiciones y de medios: mediante la restricción de la propiedad privada y la regulación suprema de las grandes empresas técnicas; mediante la organi-

21. Contribución de P. C. Lloyd en «Hasa», *Political Systems and Distribution of Power,* Londres, 1965.

zación eficaz de las comunicaciones y la posesión del monopolio de la acción militar; mediante la existencia de un sistema de censo y de archivos necesario al funcionamiento de una fiscalidad que garantice un presupuesto gubernamental permanente; mediante la sumisión de la religión dominante, impartiendo al régimen un carácter hierocrático o teocrático.[22]

Ese tipo ideal, según Max Weber, no tiene aplicación en todas las «sociedades hidráulicas» inventariadas por Wittfogel, como lo ha mostrado el análisis de los obstáculos y los límites a la centralización. También es de uso limitado en el caso de las sociedades que provocaron su formulación. En la China antigua, pese a la expansión del sistema burocrático y al «despotismo», la estructura política siguió siendo ampliamente segmentaria; bajo la jerarquía oficial se conservan unidades con amplia autonomía —las aldeas, los clanes, las corporaciones— y el poder estatal actúa como árbitro cuando sus intereses entran en conflicto. Max Weber ha comparado la «estructura administrativa primitiva» de China con la de los reinos africanos; ha subrayado la pérdida de autoridad del centro hacia la periferia, el vigor del factor hereditario, el papel de la estructura clánica en el seno del sistema político, la función variable de los elementos teocráticos y carismáticos. La racionalidad inherente a las instituciones del Estado tradicional despótico sigue manteniéndose en unos límites que entorpecen su realización. Sin embargo, es llevada hasta un punto en que el grupo dirigente adquiere y conserva *su óptimo de racionalidad* —o se aproxima a ese estado definido por el mejor nivel de posesión de los bienes, de los símbolos y del prestigio.

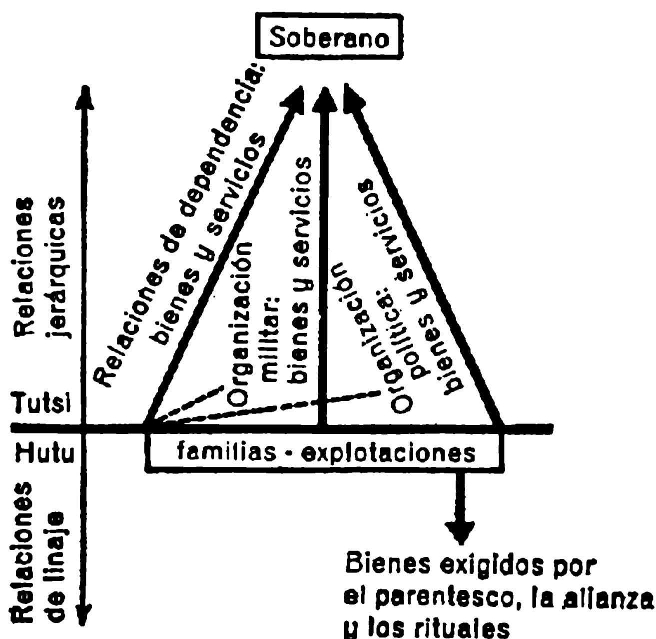
Para concretar el análisis, utilizaremos en este caso un ejemplo. Uno de los más propicios parece ser el de Ruanda monárquica, debido a la dimensión del reino, a su mantenimiento hasta una fecha reciente y a la calidad de las informaciones etnológicas que comporta. Una minoría dominante, de origen extranjero, el grupo *Tutsi*, se ha superpuesto a un campesinado sumamente mayoritario (más del 82 %), el gru-

22. K. Wittfogel *op. cit.*, introducción cap. II y III.

po *Hutu.* Progresivamente ha construido el Estado, ha ampliado el territorio, ha promovido los mecanismos que aseguran su dominación política y económica: la red de relaciones de dependencia personal, la jerarquía político-administrativa, los ejércitos. Ha garantizado la seguridad y propiciado la capitalización humana de forma que la densidad de la población rebasó los 100 habitantes por kilómetro cuadrado en el curso de los últimos decenios. Finalmente, ha edificado un sistema unitario cuyo soberano, dueño absoluto de los hombres del país, es el guardián, y ha elaborado una cultura nacional. La racionalidad propia del Estado ruandés choca sin embargo con numerosos obstáculos que se levantan en su camino. Las regiones están tanto menos sometidas al control estatal cuanto más se apartan más del centro; las estructuras de clan y de linaje son tanto más vigorosas cuanto más ese control se debilita; el equilibrio entre los diversos poderes se modifica por consiguiente en las mismas condiciones. El Estado no ha podido lograr establecer su dominación de un modo igual, y las «variantes» regionales atestiguan los límites que entorpecen la generalización del sistema administrativo. Las resistencias enfrentadas no se explican sólo por las insuficiencias técnicas (las que dependen de los medios de organizar el espacio y asegurar las comunicaciones, las inherentes a una burocracia rudimentaria), sino que tienen el carácter de una resistencia a la dominación de la aristocracia *Tutsi.* Pues se da el caso de que la racionalidad del sistema ruandés se asemeja menos a la de un Estado organizador de la sociedad en su conjunto, que a la de una «clase» organizadora de la explotación de una mayoría campesina encargada de la producción y sometida a múltiples prestaciones. Si intentamos representar gráficamente el sistema de relaciones sociales fundamentales —todas las cuales tienen implicaciones económicas— observaremos que están orientadas hacia el soberano (*mwami*), hacia los agentes de la jerarquía político-administrativa y la aristocracia.

Esta racionalidad, operante en provecho de la minoría gobernante y dominante, es tan incuestionable

que la organización política ha podido interpretarse como un «sistema de intercambios». El rey, los jefes y los notables necesitan disponer de numerosas riquezas para poder dar, y manifestar así su superioridad.[23] Los Tutsi y los Hutu suelen ser considerados y se consideran en cierta manera en el aspecto de grupos esencialmente extranjeros que asocia el juego de los intercambios *desiguales*. Una ideología muy elaborada expresa esa desigualdad fundamental y manifiesta la dominación sufrida como basada, a la vez, en la Naturaleza y en la Historia, por ser el resultado de un decreto divino. J. Vansina hace constar que para los historiógrafos de la Corte, «el pasado de Ruanda era la historia de un progreso prácticamente ininterrumpido de un pueblo escogido, los Tutsi, cuya dinastía real descendía del cielo». Mientras que el Estado no está aún enteramente constituido, su ambi-



Dominio político y económico en el Ruanda antiguo.

23. Estudio de A. Troubworst sobre el reino vecino —y parecido— de Burundi: *L'organisation politique en tant que système d'échange au Burundi*, «Anthropologica», III, I, 1961.

güedad se manifiesta: instrumento de un grupo minoritario del cual asegura la dominación, se presenta no obstante como la emanación de una racionalidad transcendente que obra en provecho del conjunto de la sociedad. Observación que contradice las interpretaciones de varios antropólogos ocasionalmente preocupados por las cuestiones políticas, entre ellos Malinowski.

d) *La características del Estado tradicional.* B. Malinowski afirma que «el Estado primitivo no es tiránico para sus propios súbditos». Encuentra la explicación de ese carácter no opresivo en el hecho de que las relaciones fundamentales siguen siendo las que tejen el parentesco, la pertenencia a clanes, el sistema de los grupos de edad, etc.; las que hahacen que «cada cual se halle ligado, realmente o de un modo ficticio, a cualquier otra persona» (*Freedom and Civilization,* 1947). Así, la personalización de las relaciones sociales y políticas opondría el Estado primitivo al Estado burocrático y, por consiguiente, eliminaría (o reduciría) la separación entre el poder estatal y la sociedad sometida a su jurisdicción. Este modo de ver lo desmienten los hechos, pese a que subraya justamente el aspecto personal de la autoridad. Sólo se comprueba parcialmente en la medida en que el Estado se encuentra en la fase embrionaria y aún no se ha apropiado de la potencia de la sociedad. Esta visión idílica pudo incitar sin embargo a ciertos autores a considerar el Estado tradicional en forma «de una gran familia» que abarcaría a todo un pueblo.

Basando su análisis en los resultados de la investigación africanista, Max Gluckman ha acentuado las características propias de las sociedades estatales africanas, que consideró de una más amplia aplicación. Tras haber recordado los límites de la tecnología, la débil diferenciación de la economía en varios casos, y el papel desempeñado aún por la «solidaridad mecánica», pone en evidencia la *inestabilidad* intrínseca de aquellos Estados. Están amenazados de segmentación por la fragilidad de su asiento territorial, más que por el tipo de poder de los cuales son instrumento. Su vulnerabi-

lidad física, podríamos decir, contrasta con la capacidad de resistencia de la organización política que entrañan. ¿Dónde encontrar la explicación de esta aparente contradicción? Gluckman invoca la ausencia de divisiones y de conflictos entre los intereses económicos de los gobernantes y de los gobernados: el enfrentamiento de las «clases» aún no actúa y el sistema de poder y de autoridad no se halla fundamentalmente impugnado. Los conflictos se reducen a los inherentes a tal sistema, es decir, a las luchas por el poder y a la rivalidad por el acceso a los cargos. Gluckman completa su teoría al precisar que «los Estados africanos llevan consigo un proceso de rebelión constante, pero no de revolución». Sus estructuras no son impugnadas, siéndolo solamente los ostentadores del poder y de la autoridad. La rebelión conduce entonces a las secesiones o a los cambios de titulares y puede incluso ser institucionalizada como factor de fortalecimiento de la organización política, en el marco de un ritual periódico.[24] De este modo, los dinamismos internos del Estado tradicional se hallan reconocidos como la forma de la inestabilidad que afecta a la extensión del territorio político, de las rivalidades por el poder y de las rebeliones carentes de eficacia revolucionaria; mientras que las fuerzas de modificación dependen mucho más de las condiciones externas que de la impugnación que obra en el interior del sistema. Tal interpretación sólo ofrece una verdad parcial por cuanto subestima la coacción estatal que, a la inversa, evocará para G. P. Murdock un tipo de «despotismo africano», a la vez que elude la oposición entre grupos sociales desiguales, entre gobernantes y gobernados. El análisis de los *movimientos sociales,* en las sociedades pertenecientes al método antropológico, deberá emprenderse para corregir las imágenes erróneas que aún siguen dando cuenta de la naturaleza de las sociedades estatales tradicionales. Hay que decir a este respecto que ya comenzó la evolución en ese sentido. Así,

24. *Cf.*, entre otros. Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa,* Oxford, 1955, y *Order and Rebellion in Tribal Africa,* Londres, 1963.

P. Lloyd, en un reciente ensayo teórico destaca el carácter ineludible del conflicto y el recurso necesario a la coerción que define a *todo* Estado, y delimita los dominios de expresión del conflicto: en el seno de la «*élite* política», entre los subgrupos que la constituyen, en el seno de la sociedad global, entre la minoría privilegiada y las «masas» sometidas a la dominación de ésta. M. H. Fried, por otra parte, reanuda el estudio sistemático de las correlaciones entre la estratificación social y las formas estatales, para reconocer finalmente todo poder estatal como el instrumento de la desigualdad.[25]

Se concibe mal que pueda ser de otra manera. El Estado tradicional no puede ser definido por un tipo (o modelo) sociológico que lo opusiera *radicalmente* al Estado moderno. En la medida en que es un Estado ha de conformarse en primer lugar a las características comunes. Órgano diferenciado, especializado y permanente de la acción política y administrativa, requiere un aparato de gobierno capaz de garantizar la seguridad en el interior y en sus fronteras. Se aplica a un territorio y organiza el espacio político de tal manera que esa organización corresponde a la jerarquía del poder y de la autoridad, y asegura la ejecución de las decisiones fundamentales en el conjunto del país sometido a su jurisdicción. Instrumento de dominación ostentado por una minoría que monopoliza la opción política, se sitúa como tal por encima de la sociedad de la que no obstante ha de defender los intereses comunes. Por consiguiente, la organización estatal tradicional es un sistema esencialmente dinámico, que exige el recurso permanente a las estrategias que mantienen su supremacía y la del grupo que lo controla. Las investigaciones antropológicas más recientes imponen el no desestimar (o ignorar) esos aspectos: el Estado tradicional permite efectivamente a una minoría el ejercer una dominación duradera; las luchas por el poder en el seno de esta última —a las cuales se suele reducir a me-

25. M. H. Fried, *The Evolution of Social Stratification and the State*, en S. Diamond (edit.), *Culture in History*, Nueva York, 1960.

nudo la política en estas sociedades— contribuyen más a reforzar la dominación ejercida que a debilitarla. Con ocasión de tales competiciones, la clase política «se endurece» y lleva hasta el grado máximo el poder que ostenta como grupo. Estas características ofrecen la mayor acentuación en el tipo denominado del «despotismo oriental».

El Estado tradicional tiene también rasgos distintivos. Algunos de éstos ya han sido considerados o evocados. El Estado tradicional concede por necesidad un amplio lugar al empirismo; se crea a partir de unidades políticas preexistentes que no puede abolir y sobre las cuales se hallan establecidas sus propias estructuras; logra imponer pésimamente la supremacía del centro político y conserva un carácter difuso que lo diferencia del Estado moderno centralizado; sigue amenazado por la segmentación territorial. Por otra parte, esta forma de organización política corresponde generalmente al tipo del *patrimonialismo* definido por Max Weber. El soberano ostenta el poder en virtud de unos atributos personales (no sobre la base de criterios exteriores y formales) y en razón de un mandato recibido del cielo, de los dioses y de los antepasados reales, que le permite obrar en nombre de la tradición, considerada como inviolable, y exigir una sumisión cuya ruptura equivale a un sacrilegio. El poder y la autoridad están tan fuertemente personalizados que el interés público, propio de la función, se separa difícilmente del interés privado del que la asume. El aparato gubernamental y administrativo recurre a los dignatarios, a los notables ligados por el juego de las relaciones de dependencia personal, más que a los funcionarios.

Las estrategias políticas parecen ser específicas de este tipo de poder: impugnan las relaciones de parentesco y de alianza, las relaciones de dueño a cliente, los diversos procedimientos capaces de multiplicar a los hombres dependientes los medios rituales que le brindan al poder su base sagrada. En segundo lugar, los antagonismos políticos pueden expresarse oponiendo el orden de linaje al orden jerárquico instaurado por el Estado o al revestir el aspecto de un enfrontamiento de lo religioso a lo

mágico. Finalmente, la relación con lo sagrado sigue siendo aparente siempre, por cuanto refiriéndose a ella es como el Estado tradicional define su legitimidad, elabora sus símbolos más venerados y expresa una parte de la ideología que lo caracteriza. En cierto modo, su racionalidad teórica halla su expresión en la religión dominante al igual que su racionalidad práctica encuentra la suya en el grupo (o protoclase) que ostenta el monopolio del poder.

3. *Hipótesis sobre el origen del Estado*

La investigación antropológica tuvo la ambición de esclarecer los orígenes de las instituciones primeras y primitivas, y nunca renunció enteramente a ello. El problema de la génesis del Estado es uno de los que, a través de las elaboraciones teóricas que periódicamente suscita, jalonan la historia de la disciplina. Está considerado por los fundadores y continúa orientando algunos de los trabajos recientes. El inventario de las teorías resultantes de estos estudios parece decepcionante sin embargo, pese a que ayuda a concretar varias características del Estado primitivo y a revelar las ambigüedades que afectan la definición del poder estatal. El interés científico de tales tentativas teóricas es nulo tan pronto como admitimos —como lo sugiere W. Koppers— que «el Estado, tal como ha de ser, se remonta ya a los tiempos más remotos de la humanidad». Se vuelve más aparente en el caso de las interpretaciones —las más numerosas— que ligan el proceso de formación del poder estatal al hecho de la *conquista*, considerada como artífice de creación diferenciadora, de desigualdad y de dominación. F. Oppenheimer, en *Der Staat* (1907), define todos los Estados conocidos mediante el hecho de la dominación de una clase sobre la otra para fines de explotación económica. Asocia la formación del «sistema de clases», y la constitución consecuente de un poder estatal a una intervención *exterior*: la subyugación de un grupo (autóctono) por otro (extranjero y conquistador). Este punto de vista es acepta-

do, con sus matices y variantes, por diversos antropólogos, algunos de los cuales manifiestan por tanto una verdadera exigencia de rigor teórico. Por ejemplo, R. Linton, en *The Study of Man* (1936), enfoca esencialmente dos medios de construcción de los Estados: la asociación voluntaria y la dominación impuesta en razón de un poderío superior. Esta segunda posibilidad es, para él, la más frecuentemente realizada: «los Estados pueden surgir, bien mediante la federación voluntaria de dos o varias tribus, bien por la subyugación de grupos débiles por grupos más poderosos, entrañando la pérdida de su autonomía política... Los Estados de conquista son mucho más numerosos que las confederaciones». En una moderna introducción a la antropología, publicada en 1953, R. Beals y Hoijer siguen considerando, con menos reservas, que el derecho exclusivo de recurrir legítimamente a la fuerza y a la coerción —con lo que se halla definido el poder gubernamental— «sólo aparece con el Estado de conquista» (*An Introduction to Anthropology*). En el mismo sentido, S. Nadel, en el curso de las consideraciones teóricas que acompañan su estudio del sistema político de los Nupe (Nigeria), señala el factor de la conquista como uno de los factores que parecen necesarios a la formación del poder estatal.[26]

Este modo de interpretación está ligado también a una larga serie de autores que trabajan fuera de la disciplina antropológica: entre ellos el ya citado F. Oppenheimer, L. Gumplowicz (*Grundriss der Soziologie*, 1905) y Max Weber, el cual, definiendo el elemento político por el hecho de la dominación, valora la conquista exterior como constitutiva de esa relación. En una obra más reciente, A. Rüstow se adhiere en todos los casos a la teoría del desarrollo exógeno de las estratificaciones sociales complejas y de un poder político calificado, en este caso, de *feudal*.[27] Pese a la resistencia de esta «explicación» —que ha podido ser ascendida por H. E. Barnes a

26. S. F. Nadel, *A. Black Byzantium*, Londres, 1942, pág. 69-70.

27. A. Rustow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Zurich, 2 vol. 1950-1952.

la dignidad de «teoría sociológicamente distintiva del origen del Estado»—, ciertos críticos han revelado muy pronto sus límites. W. MacLeod, a partir de materiales relativos a los amerindios septentrionales, señala el desarrollo esencialmente endógeno de ciertas jerarquías sociales y del poder político que condicionan.[28] Sin embargo, entre los primeros antropólogos, es R. Lowie quien formula la impugnación más clara. Hace constar que las condiciones internas bastan «para crear unas clases hereditarias o aproximativamente hereditarias» y, más allá, el Estado primitivo, y observa que los factores principales —la diferenciación desigualitaria y la conquista— «no son necesariamente incompatibles» (*The Origin of the State*, 1927). Al querer manifestar las características internas favorables a la formación del poder estatal, asume sin embargo una postura extremada y reconoce este último como existente *potencialmente* en gran número de sociedades humanas. Afirma: «En una época muy remota y en un medio muy primitivo, no era necesario romper los lazos del parentesco para fundar un Estado político. En efecto, al mismo tiempo que la familia y el clan, han existido durante un número de siglos incalculable unas asociaciones, tales como los "clubs" masculinos, las categorías de edad o las organizaciones secretas, independientes del parentesco, que evolucionaban, por así decirlo, en una esfera muy diferente de la del grupo de parentesco y capaces de asumir fácilmente un carácter político, si no lo ofrecían ya desde su aparición.»[29] En suma, Lowie recoge esencialmente dos condiciones internas propicias a la constitución del Estado primitivo: la existencia de relaciones sociales ajenas al parentesco, algunas de las cuales afectan el principio de «contigüidad local»; la existencia de grupos —llamados «asociaciones»— que son portadores de desigualdad, sobre la base de la diferenciación sexual, de la edad o de la iniciación. Sin embargo, la dificultad sigue en pie: esas características son generales y to-

28. W. C. MacLeod, *The Origin of the State...*, Filadelfia, 1924, pág. 12, 39.
29. R. Lowie, *Primitive Society*, 1921, pág. 380.

das las sociedades que las tienen ofrecen unas formas muy diversas de organización política. De manera que Lowie debe apelar a unos factores menos extensamente repartidos y provocadores del proceso de centralización del poder. Unos son de orden interno: la valoración de las asociaciones militares, incluso si sólo tiene un carácter temporal, como en el caso de los indios Cheyennes; el predominio de las jerarquías instauradas según el rango, como en las sociedades polinesianas; la presencia de personajes fuertemente sacralizados que fundan una autocracia al vincular a su empresa «la aureola de lo sobrenatural». Los otros son de orden externo: la intervención de extranjeros que se asientan y facilitan a los jefes locales un suplemento de poderío, como en Fiji; la conquista que provoca una extensión de la unidad política y crea una dominación, como en el caso de varios reinos e imperios africanos. R. Lowie contempla así varios caminos hacia el poder centralizado, subestimando a la vez las *condiciones económicas* creadoras de las relaciones sociales que hacen necesario a aquél. Por otra parte, su definición más extensa del Estado lo lleva a reconocer un poder estatal (en cierne) desde el momento en que «el empleo potencial y permanente de la coacción física» ha sido «sancionado por la comunidad». Esta interpretación, demasiado extensiva, no permite, finalmente, determinar con rigor los procesos constituyentes de los Estados tradicionales más acabados.[30]

Gracias a las más recientes investigaciones antropológicas, el papel relativo de la conquista en el conjunto de esos procesos ha sido revalorado. M. Fried sugiere diferenciar claramente los Estados *primarios* de los Estados *secundarios* o derivados. Los primeros son los que pudieron formarse, merced a un desarrollo interno o regional, sin que interviniera el estímulo de otras formaciones estatales preexistentes; son los menos numerosos: los del valle del Nilo y de Mesopotamia —focos de las más antiguas sociedades con Estado—, los de China, de Perú

30. Además de la obra citada, *cf.* R. LOWIE, *Social Organization,* 1948, cap. XIV.

o de Méjico. Los segundos resultan de una «respuesta» impuesta por la presencia de un Estado vecino, verdadero polo de potencia que acaba modificando los equilibrios establecidos en una zona más o menos extensa. Varias sociedades estatales de Asia, de Europa y de África pudieron edificarse según dicho modelo, pese a que lo hicieran con procedimientos diversos. Al examinar el caso de los reinos y los imperios africanos, H. Lewis identifica algunos de los procesos que contribuyeron, inducidamente, a su formación: *a*) la rápida o insidiosa conquista, que operaba en perjuicio de unidades políticas debilitadas (reinos de la región interlacustre en África oriental); *b*) la guerra, que provoca, a través del juego de las victorias y las derrotas, un nuevo reparto político (Galla de Etiopía); *c*) la secesión resultante de la ambición de los agentes locales del poder central (Mossi) o de la revuelta contra el tributo (Dahomey); *d*) la sumisión voluntaria a un poder extranjero considerado eficaz (Shambala de Tanzania).[31]

Este último enfoque, por los dos modos de formación de los Estados que distingue, es homólogo al de K. Wittfogel, aplicado a la «sociedad de conquista», diferenciando la conquista *primaria*, creadora de una estratificación social adelantada, y la conquista *secundaria*, inductora de una diferenciación más avanzada de las sociedades estratificadas. Ambas plantean indirectamente el problema del desarrollo endógeno, sin el cual los efectos considerados no podrían intervenir a partir de las sociedades ya estratificadas y detentadoras de un poder fuerte. Las dos tienen un mismo alcance: manifiestan la importancia y la complejidad de las influencias externas, a la vez que muestran los límites de las teorías que asientan la explicación sobre el único hecho de la conquista. La incidencia política de los factores externos, de las relaciones orientadas hacia el exterior, se hacen más claras aún si recordamos que todo poder obedece a una doble necesidad, una de orden interno, otra de orden externo. Una variante de las interpretaciones que pudiéramos llamar

31. H. S. Lewis, *The origins of African Kingdom*, en «Cahiers d'Études Africaines», 23, 1966.

relacionales, de la génesis de los Estados primitivos, nos la sugiere A. Southall. Considera la *heterogeneidad* étnica y cultural, en un marco regional, en tanto que condición propicia a la realización de este proceso. La interacción de etnias diferenciadas, con estructuras sociales contrastadas, las predispone a sujetarse a una estructura de dominación/subordinación por encima de la cual las formas del poder estatal tienen la facultad de constituirse. Según Southall, dos circunstancias son propicias a dicha evolución. Uno de los grupos en presencia *ya* tiene una organización política eficaz en *gran escala;* dispone de los medios que permiten organizar políticamente un espacio ampliado y acaba imponiendo su supremacía a las microsociedades con las cuales se halla en contacto. Uno de los grupos encierra a los líderes de tipo carismático, y éstos se convierten en los jefes solicitados por las sociedades vecinas o en los «modelos» según los cuales aquéllas organizan el poder interno al subordinarlo. Lo que posibilita el establecimiento de una estructura de dominación es, en uno de los casos, la competencia para dirigir un espacio político extenso, y, en el otro, la calidad de líder. El germen estatal quedaría formado de este modo.

Todas estas teorías tropiezan con una dificultad que tratan de superar, rompiéndola con las mismas armas: al no encontrar, en el seno de las sociedades preestatales, las condiciones suficientes para la formación del Estado, buscan en el exterior las causas de la distancia diferencial que permite instaurar las relaciones de dominación.

En la antropología implícita o explícita que el marxismo ha podido esbozar, es por el contrario el proceso interno de transformación lo que se halla puesto de relieve —a saber, el paso de la comunidad primitiva a una sociedad en la que el Estado se convierte en el principal mecanismo de integración social, el principio unificador. F. Engels, en la famosa obra sobre el «origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado», no desestima la teoría de la conquista. Explica mediante esta última y mediante las características demográficas la génesis del poder estatal entre los Germanos, resul-

tado directo de la «conquista de vastos territorios extranjeros que el régimen y la *gens* no ofrecen ningún medio para dominar». Sin embargo, F. Engels reconoce a Atenas como «la forma más pura, más clásica», bajo la cual el Estado nace *directamente*, a partir de los antagonismos ya presentes en la sociedad de *gentes*. Recoge esencialmente cinco circunstancias favorables al rebasamiento de la simple confederación de tribus: la creación de una administración central y de un derecho nacional; la aparición de la propiedad privada; la substitución del lazo territorial al lazo consanguíneo. Al cabo de unos procesos complejos y convergentes, el Estado se constituye por encima de las divisiones de la sociedad en «clases» y en provecho de aquella que tiene la preponderancia y los medios de explotación. Tras haber comparado la formación del Estado en Atenas, con la de Roma y la de los Germanos, Engels saca unas conclusiones generales que conservan un incuestionable alcance teórico, del que se han inspirado algunos antropólogos politistas, con harta frecuencia de un modo inconfesado. Se resumen, en esencia, en las tres proposiciones siguientes: el Estado nace de la sociedad; aparece cuando esta última «se enzarza en una contradicción insoluble con sí misma» y tiene la misión «de amortiguar el conflicto manteniéndolo en los límites del orden»; lo define como «un poder, nacido de la sociedad, pero que quiere colocarse por encima de ella y que se aparta cada vez más de ésta».

Con todo, Engels no ha subsanado todas las dificultades, pues finalmente retuvo una concepción unilineal del desarrollo social y político, al eliminar las consideraciones anteriores relativas al modo de producción asiático y al despotismo oriental, y al subestimar la documentación antropológica consagrada a ciertos Estados primitivos. De hecho, Engels considera el movimiento de la historia occidental como típico del devenir de las sociedades y de las civilizaciones; aun reconociendo que este movimiento se descompone él mismo en diversas corrientes cuando conduce a la constitución de organizaciones estatales. Sin embargo, la orientación dada sigue siendo fructuosa, pues incita a identificar las

formas de transición, aquellas que aún siguen presentando los aspectos de sociedad comunitaria y ya poseen los aspectos de la sociedad «de clases» (o protoclases) y con un poder estatal instituido. Ahora, la tarea que urge es la de *buscar los diferentes procesos mediante los cuales se establece la desigualdad, mediante los cuales las contradicciones aparecen en el seno de la sociedad*, e imponen la formación de un organismo diferenciado cuya misión es contenerlas. Dado que en la actualidad depende de los progresos conseguidos en el dominio de la antropología económica y en el del conocimiento histórico de las sociedades sometidas a la investigación de los antropólogos, esta tarea puede provocar, cuando menos por un tiempo, el desinterés respecto a las consideraciones repetitivas «esclarecedoras» de la génesis de los poderes estatales.

Capítulo 7
Tradición y modernidad

Antes de haber alcanzado su madurez, la antropología política debe afrontar las pruebas a las cuales toda tentativa antropológica está sometida en la actualidad. Las antiguas formas del poder se degradan o se transforman, los Gobiernos primitivos y los Estados tradicionales se borran por la presión de los nuevos Estados modernos y de sus administraciones burocráticas, o evolucionan. La mutación política ha comenzado en la mayoría de los países llamados en vía de desarrollo, sucediendo a las reorganizaciones resultantes de la dominación colonial o de la dependencia. Es una larga historia política determinada por el juego de las *relaciones externas*, que, en muchos casos, está prolongada por esa mutación, respecto de la cual, Asia, antiguamente abierta a las influencias exteriores, no es la única en ofrecer ejemplos. En Polinesia, en Samoa, Tahití y Hawai, las «monarquías centralizadas» son el resultado de empresas y concepciones europeas (s. XVIII), luego desaparecen o se diluyen bajo la ley de los colonizadores. En África negra, las entidades políticas que disponen de una salida a las costas occidentales —especialmente en la zona del golfo de Guinea y en la región congoleña— se vieron afectadas por sus relaciones seculares con los agentes de Europa; algunas de ellas hallaron en eso las condiciones de su reforzamiento antes de sufrir sus efectos destructores. Así, en el reino de Kongo, que establece lazos con Portugal a finales del siglo XV, los representantes del soberano portugués en la capital sugieren una reforma institucional, definida por un *regimento*, desde comienzos del siglo XVI.

Las modificaciones políticas más interesantes no son sólo producto de una toma de relación reciente; sin embargo, después de haber actuado durante un largo período, en nombre de unas sociedades tradicionales, hoy cambian de naturaleza, manifestán-

dose con una fuerza más radical y generalizándose. Por esta misma razón, la antropología política ya no puede ignorar los dinamismos y el movimiento histórico que transforman los sistemas institucionales a los cuales se aplica, y debe elaborar unos modelos dinámicos capaces de expresar el cambio político, definiendo a la vez las tendencias modificadoras de las estructuras y las organizaciones. No desaparece con lo que se había dado en llamar, hace unos años, las formas primitivas del gobierno, pues sigue estando ante una gran diversidad de sociedades políticas y manifestaciones muy complejas del tradicionalismo. Capta múltiples experiencias —algunas de ellas inéditas—, incrementa y diferencia por ende las informaciones que le permiten convertirse en la ciencia comparativa del factor político y de los modos de gobierno.

1. *Agentes y aspectos del cambio político*

La transformación de los sistemas políticos tradicionales, fuera del continente europeo y de la América blanca, se vincula generalmente a la colonización moderna o a su atenuada variante, la dependencia. D. Apter considera el colonialismo como una «fuerza modernizante», como «un modelo mediante el cual la modernización se ha universalizado» (*The Politics of Modernization,* 1965). La justeza de esta afirmación aparece si se enfocan las rupturas, los efectos de desestructuración, los nuevos modelos organizativos resultantes de la empresa o de la coerción coloniales. Sin embargo, esta observación general hay que substituirla por un análisis más acusado, por la evidencia de las *consecuencias políticas inmediatas* de la situación colonial. Por referencia a la colonizada África, donde estos fenómenos se manifiestan con una especie de aumento, pueden señalarse cinco características principales.

a) *La desnaturalización de las unidades políticas tradicionales.* Las fronteras trazadas según los azares de la colonización no suelen coincidir, salvo excepciones, con las fronteras políticas establecidas

a lo largo de la historia africana, o con los conjuntos definidos por las afinidades culturales. El antiguo reino de Kongo constituye, a este respecto, uno de los ejemplos más significativos, por cuanto el espacio que controlara y organizara durante varios siglos fue dividido en el momento de los repartos coloniales, escindido entre los dos Congos modernos y Angola, donde se encuentra su antigua y decaída capital. Y los recuerdos históricos contribuyen a mantener hoy la nostalgia de la unidad perdida.

b) *La degradación por despolitización.* Cuando la unidad política tradicional no quedaba destruida, dada su oposición al establecimiento de los colonizadores (caso del antiguo reino de Dahomey), no dejaba sin embargo de verse reducida a una existencia condicional. La colonización ha transformado todo el problema político en un problema *técnico* vinculado a la competencia administrativa. Contuvo toda manifestación de la vida colectiva o cualquier iniciativa que parecía limitar o amenazar su dominio, cualesquiera que fuesen las formas de la sociedad política indígena y los regímenes coloniales que organizaron la dominación. En el marco de la situación colonial la vida política verdadera se manifiesta en parte en forma clandestina, o bien se manifiesta con ocasión de una verdadera transferencia. El *doblaje* de las autoridades reconocidas administrativamente, por las autoridades efectivas, aun cuando encubiertas, en el que los administradores perspicaces supieron reconocer un obstáculo a su acción, ilustra el primer proceso. Las reacciones de significado político actúan igualmente de forma *indirecta* y aparecen allí donde pueden expresarse, especialmente en las nuevas corrientes religiosas de las Iglesias proféticas y mesiánicas, que se multiplican después de 1920, o al amparo de un tradicionalismo y de un neotradicionalismo desprovistos de apariencias políticas. El colonizado emplea a menudo, con gran habilidad estratégica, la distancia cultural que lo separa del colonizador.

c) *La ruptura de los sistemas tradicionales de limitación del poder.* La relación instaurada entre el

poder y la opinión pública, los mecanismos que garantizan el consentimiento de los gobernados, y especialmente los que ponen en juego lo sagrado, son perturbados por la sola existencia de las administraciones coloniales. Los gobernantes ya no actúan sino bajo control y se vuelven menos responsables respecto a sus súbditos, los portavoces del pueblo —homólogos de los que intercedían cerca de los jefes entre los Ashanti de Ghana— pierden su cargo. Los soberanos gozan de un poder más arbitrario, aunque más limitado, y el beneplácito del poder colonial importa más que el asentimiento de los gobernados. Éstos, a la inversa, pueden intentar hacer apelación a la administración extranjera para oponerse a ciertas decisiones de las autoridades tradicionales. De una y otra parte, la relación está quebrantada y las obligaciones recíprocas ya no aparecen claramente definidas.

Las transformaciones económicas, sociales y culturales suscitadas por la colonización tienen consecuencias indirectas del mismo signo. En su análisis de la situación política en país soga (Uganda), L. Fallers destaca la caída del prestigio de los jefes, motivada por el carácter condicional de su poder y el debilitamiento de su posición económica. Observa, por el contrario, la distancia social establecida entre los jefes burocratizados —que forman «una *élite* que goza de una subcultura especial»— y los aldeanos: el autocratismo, resultante del «desfasamiento» de los instrumentos tradicionales que se oponían a los abusos de poder, se ha fortalecido hasta tal extremo que la administración colonial debe crear los «Consejos Oficiales» cerca de los jefes de distinto grado (*Bantu Bureaucracy*, 1956). Este ejemplo demuestra cuán engañosas pueden ser las permanencias formales de la antigua organización política: únicamente los jefes de rango inferior, que encabezan las comunidades aldeanas, siguen estando efectivamente acordes al modelo tradicional.

d) *La incompatibilidad de los dos sistemas de poder y de autoridad.* Los antropólogos politistas que dependen de la sociología de Max Weber ven, en el establecimiento del poder colonial, el origen de

un proceso que garantiza el paso de la autoridad de tipo «patrimonial» a la autoridad de tipo burocrático. Es cierto que la situación colonial impone la coexistencia de un sistema tradicional, fuertemente sacralizado y que rige unas relaciones de subordinación directa que tienen un carácter *personal,* y de un sistema moderno basado en la burocracia, que instaura relaciones menos personalizadas. Pese a que los dos sean aceptados como legítimos, por la fuerza de las cosas, sigue existiendo su incompatibilidad parcial. L. Fallers la pone de manifiesto, respecto a los Soga, cuando muestra las desviaciones y las estrategias a que da lugar la coexistencia de los dos sistemas, el tradicional y el moderno: lo que en uno significa lealtad, en el otro se convierte en nepotismo, debido a la interferencia de las relaciones personales y de las viejas solidaridades; además, los súbditos tienen la facultad de realizar «un doble juego» al referirse a uno u otro de tales sistemas según las coyunturas y los intereses en causa. Más allá de estas observaciones, Fallers destaca el aspecto complejo y compuesto de la organización político-administrativa que funciona durante el período colonial. Pone en evidencia la existencia competitiva de tres sistemas de gobierno y de administración: el resultante de la colonización y el que está regido por el Estado tradicional, se hallan en relación de incompatibilidad relativa, mientras que el sistema que está asociado a las organizaciones de clan y de linaje les es subyacente. Los dos primeros coexisten precariamente pese a que la administración colonial intentara racionalizar, en el sentido weberiano de la palabra, el modo de gobierno tradicional burocratizándolo y promoviendo una reglamentación concreta de las servidumbres, de las tasas y del tributo. El sistema clánico, el más antiguo, sigue oponiendo a las fuerzas de cambio la mayor resistencia y, según Fallers, se manifiesta como «un obstáculo mayor» cuya desaparición condiciona el éxito de todas las tentativas de modernización.

e) *La desacralización parcial del poder.* Todas las consecuencias de la colonización, que acabamos de

examinar, llevan a un debilitamiento del poder y de la autoridad de la que estaban investidos los detentadores de los cargos políticos. Una causa suplementaria, y asimismo determinante, debe considerarse. La desacralización de la realeza y de la jefatura incluso si se acentúa desigualmente según los casos, sigue siendo siempre operante. El poder del soberano y de los jefes se vuelve legítimo más por referencia al Gobierno colonial que lo controla y puede impugnarlo, que referente a los antiguos procedimientos rituales que no obstante se mantienen. Ya no aparece como receptor de la *única* consagración de los antepasados, de las divinidades o de las fuerzas necesariamente vinculadas a toda función de dominación. K. Busia, en su estudio relativo a la situación del jefe en país Ashanti (Ghana), muestra que la degradación de la adhesión religiosa tradicional coincide con la pérdida de poder de las autoridades políticas.[1] Y el acontecimiento demuestra —como en Ruanda en 1960— que los reyes que aún parecen divinizados pueden ser derrocados.

La desacralización del poder, por una engañosa paradoja, es asimismo el resultado de la intervención de las religiones importadas y de los misioneros que rompen la unidad espiritual de la que los soberanos o los jefes eran los símbolos y, a menudo, los guardianes. Así contribuyen, mediante una acción que interviene en el mismo sentido que el desarrollo burocrático, a la laicización del dominio político, a la cual las comunidades campesinas de Africa Negra siguen estando mal preparadas. Este proceso ayuda a comprender las iniciativas que han promovido la resacralización del poder al amparo de las corrientes religiosas modernas que hacían surgir a los jefes carismáticos.

Las características que definen las incidencias políticas *inmediatas* de la moderna colonización en Africa vuelven a encontrarse en otros continentes, incluso en los países mejor armados —en razón de su historia, de su dotación cultural y de sus técnicas— para resistir a la coacción colonial. Es lo que P.

1. K. Busia, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*, Londres, 1951.

Mus sugiere en un análisis sociológico de la primera guerra del Vietnam.[2] En este caso, se trata de una sociedad política adiestrada a sufrir las vicisitudes de la Historia, modelada «por la conquista, la resistencia, la conspiración, la revuelta, y las disensiones a lo largo de los siglos». P. Mus describe con extremada minucia la insidiosa lucha de los dos sistemas de gobierno y de administración, el uno monárquico, colonial el otro: las aldeas y los jefes tradicionales se escabullen detrás de los «hombres poco representativos», resistencia de los consejos de notables que, sin embargo, están manipulados por el poder colonial. Muestra que la tutela sufrida por el Gobierno tradicional constituye una prueba que tiende a dudar de su capacidad en expresar «la voluntad celestial» en tanto que ostentador del mandato del cielo», y que libera de esta forma las iniciativas rivales abriendo la posibilidad de profundas reorganizaciones. Por ende, P. Mus subraya la desacralización que desorienta al campesinado y tergiversa la responsabilidad de los dirigentes: «ninguna religión de Estado que asuma a la vez el sentido del universo y el destino de los hombres» enmarca ya a la sociedad campesina; tanto el concepto del mundo como la administración se laicizan; los gobernantes ya no asumen la responsabilidad de las calamidades naturales por «haber perdido la noción del acuerdo con el universo». La vida política activa —la que no se satisface de la gestión establecida por la colonización— tiende entonces a expresarse con nuevos medios, que aún no son los de la moderna acción política; se practica al amparo de las tradiciones y en el marco de las sectas político-religiosas que abundan, al elaborar «verdaderas religiones de substitución» y suscitar, entre los adeptos, «una actitud militante». Nos hallamos, por consiguiente, con una mayor profundidad histórica y sobre un trasfondo cultural más complejo, ante el mismo conjunto de procesos, más difícil de destacar que en el caso de las situaciones coloniales africanas. El análisis comparativo, relativo a otras sociedades dependientes, llegaría a idénticos resultados.

2. P. Mus, *Vietnam, sociologie d'une guerre*, París, 1952.

Las tendencias que acabamos de manifestar tienen un carácter general por expresar el sentido de un cambio político en la mayoría de las sociedades colonizadas. Sin embargo, dada la diversidad de los sistemas políticos tradicionales, conviene interrogarse sobre la posibilidad que puedan tener de presentar unas reacciones *diferenciales* a prueba de la transformación promovida por la colonización. La capacidad de adaptación de las sociedades «sin Estado», y de las sociedades «estatales» a los sistemas de administración importados, se ha considerado a menudo como el criterio básico de ese análisis. Si retenemos este corte —impugnable en la medida en que los dos órdenes de sociedades políticas primitivas no se hallan radicalmente separados—, parece que las sociedades del primer tipo sean más fácilmente receptivas. Argumentos convergentes justifican esta tesis a la par que ciertas evoluciones recientes. Las sociedades «sin Estado» no disponen de una administración rudimentaria que entrañe la instalación de una jerarquía capaz de oponerse a la burocracia moderna, y por eso mismo son más permeables a la burocratización. Diferencian generalmente los papeles políticos y las funciones religiosas, mientras que en el caso de las sociedades con poder centralizado, los estatutos políticos y religiosos a menudo están asociados o confundidos, como ocurre con la realeza divina. La desacralización y la laicización burocrática no tienen, en aquellas sociedades en las cuales lo sagrado conserva un extenso dominio reservado, las incidencias destructoras que temen los reyes divinos y sus agentes. Finalmente, los valores igualitarios que en ellas tienen la supremacía sobre los valores jerárquicos, que no por eso se ignoran, y el establecimiento de una administración que se dice igual para todos, no contradice su estructura cultural fundamental.[3]

Tales son los datos del análisis lógico. Requieren

3. En 1959 el Rhodes-Livingstone Institute reunió un coloquio dedicado al tema siguiente: «Desde el orden tribal al Gobierno moderno.» *Cf.* R. APTHORPE, *Political change, centralization and role diferenciation*, en «Civilisations», 10, 2, 1960.

ser confirmados por la evocación de hechos obtenidos del dominio africano. La comparación de los Fang gaboneses, creadores de una anarquía ordenada, y de los Kongo, herederos de una larga tradición estatal, puso de manifiesto sus reacciones contrastadas en el marco de una misma situación colonial. En los alrededores de los años 40 del presente siglo, los Fang tomaron una iniciativa de reconstrucción social que los condujo a dar un nuevo vigor al sistema clánico, recordando precisamente las pertenencias a los clanes, transformando las aldeas e instaurando una burocracia que señalaba de un modo tosco las jerarquías y el sistema administrativo colonial. Se opusieron a la dominación colonialista, a la vez que se adherían a ciertos medios de la modernidad introducidos por la colonización. Los Kongo expresaron una doble negativa y una doble oposición. Muy pronto, hacia 1920, demostraron su disidencia e intentaron recobrar su autonomía. Sus iniciativas de reconstrucción social siguieron una vía original; no desembocaron en una burocracia de clan, sino en la fundación de iglesias autóctonas que restablecieron los vínculos sagrados fundamentales, suscitaron una nueva forma de poder indígena y crearon unos mecanismos de integración social nuevamente operantes. Gracias a estas innovaciones religiosas, los Kongo han podido aparecer como los iniciadores del movimiento nacionalista y pesar, con todo el peso de esas instituciones eficaces, en el juego de la fuerzas políticas liberadas por la independencia. No integraron, como los Fang, el modelo de la administración colonial en los proyectos de reorganización de su sociedad, pero reencontraron un modo de respuesta a la crisis resultante de la colonización que ya se había impuesto en el curso de la historia del reino Kongo, especialmente a comienzos del siglo XVIII.[4]

Las recientes vicisitudes de ciertos Estados tradicionales africanos que aún sobreviven demuestran que sus adaptaciones modernas deben sujetarse dentro de unos marcos estrechos, más allá de los cuales

4. Respecto a esta comparación, *cf.* G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, 2a. ed., París, 1963.

el propio régimen se halla amenazado. En este sentido, el tipo de la «autocracia modernizante» (*modernizing autocracy*), definido por D. Apter, corre el riesgo de no ser ilustrado sino por un número muy reducido de sociedades políticas contemporáneas (*The Political Kingdom in Uganda*, 1961). En Ruanda, la impugnación del poder real desemboca, en noviembre de 1959, en una revuelta campesina que trastorna todos los planes de «democratización progresiva» y provoca el establecimiento de la República en 1961. En Buganda (Uganda), la incompatibilidad del poder tradicional detentado por el soberano, en el marco del reino, y del poder moderno, instaurado al nivel del Estado ugandés, se convierte en antagonismo declarado, durante el año 1966, con ocasión de una grave crisis política que acaba en una breve guerra civil, obligando al rey a la huida y al destierro. Durante ese mismo año, en Burundi, un intento de modernización del sistema monárquico, por parte del joven príncipe heredero, fracasa rápidamente y favorece el golpe de Estado que entrega el poder a un oficial y trae un cambio de régimen. Unos tras otros, los Estados tradicionales de la región interlacustre, en África oriental, van siendo quebrantados o heridos de muerte; el proceso de modernización actúa finalmente en perjuicio suyo.

Las crisis que acabamos de evocar no hacen aparecer sólo las consecuencias políticas inmediatas de la colonización y la descolonización, sino que ponen de manifiesto asimismo sus incidencias políticas indirectas. En Ruanda, el rechazo de una monarquía establecida desde hacía varios siglos estuvo precedida de un enfrentamiento entre los dos grandes grupos constitutivos y desiguales: el campesinado mayoritario se opuso a la aristocracia, reivindicando en primer lugar la «descolonización interna», substituyendo luego la subordinación por la violencia. Una lucha de clases, de forma rudimentaria, pudo aparecer tras las transformaciones sociales y culturales resultantes de la empresa colonial; la negativa al poder tradicional y sus agentes proviene del rechazo de la desigualdad fundamental que caracteriza a la antigua sociedad ruandesa. Y esta doble impugnación facilitó, en el caso del campesinado, la

adhesión al sistema moderno y burocrático de gobierno.

Mediante la modificación de las estratificaciones sociales es como el proceso de modernización, abierto en el momento de la intrusión colonial, afecta indirectamente a la acción política y sus organizaciones. Pone en su puesto a los generadores de las clases sociales constituidas fuera del marco estrecho de las etnias. En África negra, cinco capas sociales se han diferenciado generalmente en el período colonialista. A un tiempo claramente distintas —a menudo enumeradas— y ordenadas, clasifican a los agentes del poder colonial por sus formas política y económica, a los agentes de la occidentalización por el aspecto de las «*élites* letradas», a los ricos plantadores, los comerciantes y los pequeños empresarios, y finalmente a los trabajadores asalariados, organizados o no en agrupaciones profesionales. «Unos intereses comunes tienden a aliar ciertas capas sociales y a provocar, por reacción, la toma de conciencia de aquella que se halla y considera más desposeída, es decir, la última. Así van perfilándose los contornos de una burguesía burocrática, de una burguesía económica y de un proletariado poco numeroso aún.»[5] La situación colonial orienta doblemente esta dinámica: frenando el proceso de formación de las clases sociales y provocando, desde el mismo momento en que la reivindicación de autonomía se expresa y organiza, un «frente» de oposición que limita los antagonismos entre las clases en vía de constitución. Una vez conquistada la independencia, entraña una descongelación de la vida política, pues crea condiciones más propicias a la manifestación de las clases y permite la exacerbación de las competiciones por el poder. Ahora bien, la situación no se simplifica, ni mucho menos. Sigue caracterizándose por un retraso económico, y una dependencia de la economía, que tienden a contrariar la diferenciación de las clases sociales. Además, las relaciones de producción (incluso las más modernas)

5. G. Balandier, *Poblemática en las clases sociales en África Negra,* en «Cahiers Internationaux de Sociologie», XXXVIII, 1965.

aún no adquirieron, en África negra, el papel determinante que tuvieron y siguen teniendo en las sociedades llamadas occidentales. Cabe buscar la explicación, a partir de los datos políticos, en el plano de las relaciones mantenidas con el nuevo poder; el acceso a éste y las luchas que suscita contribuyen a la consolidación de la única clase bien constituida, la clase dirigente. En la participación en el poder que da el dominio sobre la economía, mucho más que lo contrario. A este respecto, el joven Estado nacional tiene incidencias comparables a las del Estado tradicional, por cuanto la posición respecto al aparato estatal aún sigue determinando el estatuto social, la forma de la relación con la economía y la potencia material.

En la región del Asia suroriental pudieron producirse transformaciones semejantes. El ejemplo de Birmania —que conoció la ley colonial al perder su independencia y, en 1885, su forma tradicional de gobierno— es uno de los más reveladores. Las consecuencias políticas directas de la colonización son brutales: eliminación de la monarquía birmana y encuadramiento del país en el sistema administrativo instaurado en la India; pérdida del predominio de los Birmanos, que se habían impuesto como etnia dominante a despecho de otros grupos étnicos y de las «minorías»; desacralización de la vida política mediante la aplicación del principio de separación de la Iglesia y del Estado; desnaturalización de las unidades político-administrativas mediante la modificación de sus límites y establecimiento de una administración colonial; degradación de los mecanismos de conciliación y de las instancias de la justicia costumbrista. Aquí volvemos a encontrar, llevado a su punto más extremado, el proceso ya relatado. Las incidencias políticas indirectas no dejan de ser menos evidentes. Birmania tuvo que aguantar una doble colonización: la de los Británicos y la de sus múltiples agentes importados de la India, que retrasaron, para los Birmanos, el momento del acceso a las actividades modernas, bien administrativas o económicas. En el momento de la independencia, en 1948, sólo una pequeña fracción de funcionarios de alto rango era birmana. El período colonial provo-

có sin embargo la formación de una nueva estratificación social, en parte disociada del marco étnico. Una capa social, limitada en su extensión y mayormente reclutada fuera de la antigua etnia dominante, se formó al acceder a la administración y al ejército. La fuerza asalariada autóctona se constituyó lentamente, en competencia con la mano de obra importada de la India. Sin embargo, las modificaciones más determinantes se produjeron en el sector agrícola, por cuanto el colonizador trastornó totalmente el sistema de los derechos tradicionales rurales: creó una propiedad de la tierra, favoreció las transferencias de las propiedades y estableció el derecho hipotecario. Por otra parte, debido al desigual desarrollo económico del país, la renta diferencial pudo aparecer y multiplicarse en provecho de la región del Delta. Una capa social formada por los propietarios de las tierras, algunos de los cuales son absentistas, y por los prestadores de dinero, se ha ido ampliando progresivamente, agregándose a ella el grupo restringido de los «empresarios» autóctonos.

En el momento de la independencia se quebró la unidad resultante de la oposición al colonizador. Las divisiones y los antagonismos internos aparecen entonces con toda claridad: entre las etnias desigualmente abiertas a la modernización; entre los poderes tradicionales (degradados pero no abolidos) y el poder moderno; entre las clases sociales en vía de formación. De este modo, extensas zonas escapan al control del nuevo Gobierno; los mecanismos políticos se encasquillan muy pronto; la administración funciona mal y las posiciones burocráticas son aprovechadas para la búsqueda de ventajas económicas personales. A los diez años de la independencia, en 1958, los militares toman el poder por un breve período de «reorganización». El sistema político moderno aún no ha encontrado su punto de equilibrio. El campesinado, que sigue dividido por las pertenencias étnicas, sigue reticente respecto a un poder lejano y mal comprendido. La clase obrera naciente y la burguesía empresarial, numéricamente débiles, tratan de reforzar sus presiones sobre el poder, mientras que la clase dirigente precisa más aún sus contornos con ocasión de las luchas que susci-

tan. Los efectos de la colonización y de la descolonización se han acumulado: la primera ha degradado demasiado los antiguos poderes para que éstos puedan remodelarse en un aspecto modernista; la segunda no ha podido provocar aún, por encima de los límites étnicos y con la suficiente intensidad, los cambios que harían de la nueva estratificación social el *único* generador de la actividad política moderna.[6]

Sin multiplicar más los ejemplos, los análisis de situaciones concretas, ahora conviene valorar los esfuerzos tendentes a impartir un tratamiento teórico al problema de las relaciones entre la dinámica de las estratificaciones sociales, y la dinámica de la modernización política. A este respecto, una de las tentativas más recientes es la de D. Apter en su obra publicada en 1965: *The Politics of Modernization.* Apter parte de la observación de que la incidencia más directa de la modernización es la emersión de nuevas funciones sociales: a las funciones reconocidas como tradicionales se agregan las funciones llamadas «adecuativas», concebidas mediante la transformación parcial de algunas de las primeras, y las funciones llamadas «novadoras»; estos tres tipos de funciones están en relación de incompatibilidad más o menos acentuada. Además, D. Apter retiene tres formas de estratificación social que suelen coexistir frecuentemente dentro de las sociedades en vías de modernización: el sistema de las castas (entendido en su amplio sentido, pues se halla reconocido en las sociedades con razas y culturas separadas), el sistema de clases y el sistema de las jerarquías estatutarias en el seno del cual la competición de los individuos se manifiesta vigorosamente. Los tres tipos de funciones vuelven a encontrarse en cada uno de esos sistemas de estratificación, y los conflictos pueden surgir entre las funciones en el seno de una misma categoría de la estratificación social, entre funciones homólogas de una categoría a otra y finalmente entre los grupos constituidos conforme a

6. *Cf.* la bibliografía específica (pág. 540) y el cap. dedicado a Birmania (págs. 432-470) en la obra de E. Hagen, *On the Theory of Social Change,* Londres, 1964.

esas tres categorías. Estos conflictos ponen de manifiesto intereses divergentes y oposiciones entre valores. Tan pronto como aumentan en intensidad, su resolución es buscada en el plano político, bien en el marco de un régimen regulador de la competición entre las diferentes funciones, bien en el marco de un régimen que opera por eliminación y provoca la reorganización total y drástica de la sociedad.

De acuerdo con la terminología elaborada por D. Apter, la primera solución caracteriza al sistema llamado de conciliación (*reconciliation system*); la segunda, el sistema llamado de movilización (*mobilization system*). En el último caso, la economía se halla sometida al aparato del Estado, el partido único se convierte en el instrumento de la modernización, las funciones sociales y la estratificación social son objeto de una política de transformación radical; China, empeñada desde 1949 en sucesivas revoluciones —de las cuales la «revolución cultural» es la más apremiante—, ilustra ese tipo extremadamente. En el sistema llamado de conciliación, pese a que la diversidad de las funciones y los modos de estratificación se mantengan, la ampliación del «sector moderno» está promovida por el medio de acción política, de la economía y de la educación. Los grupos permanecen en abierta competición y las variaciones de la estratificación social resultan de sus presiones respectivas sobre el poder. Así, el sistema se halla amenazado por la corrupción, que permite constituir «clientelas», por el estancamiento o la inestabilidad política. Se aproximan a este tipo, más que al anterior, los sistemas de la autocracia moderna (*modernizing autocracy*), de la que la oligarquía militar constituye la forma realizada en mayor grado.[7]

El análisis de D. Apter, aplicado sobre todo a las situaciones transitorias que siguen la situación colonial, parece vulnerable en la medida en que no contempla suficientemente los efectos recurrentes del colonialismo y en que recurre a los modelos simplificadores. Tampoco examina sistemáticamente la

7. D. Apter, *The Politics of Modernizations*, Chicago, 1965, cap. I, 2 y 4.

dinámica de las relaciones entre la tradición y la modernidad, gracias a la cual no dejan de manifestarse sin embargo ciertas analogías. En las sociedades tradicionales, en las que los determinismos económicos son de poca intensidad, las jerarquías y las funciones sociales obedecen en primer lugar a otros factores, especialmente políticos y religiosos; su ajustamiento más o menos precario se opera generalmente en el plano político. En las sociedades en vías de modernización, sigue marcada la preponderancia de lo político; y esto por dos razones aparentes: el armazón político-administrativo se coloca en escala nacional mucho antes de que haya podido edificarse la economía moderna, y constituye el principal instrumento de ligazón entre las capas y los múltiples grupos sociales. Esta similitud de situación explica, en parte, la posibilidad de transferir ciertos «modelos políticos» de los sectores tradicionales hacia los sectores modernos. Demuestra asimismo —como lo subraya D. Apter— que el aparato político puede, durante el proceso de modernización, seguir determinando las formas principales de la estratificación social, que continúa estando en relación de reciprocidad con el sistema de gobierno al que están vinculadas.

2. *Dinámica del tradicionalismo y de la modernidad*

Las recientes investigaciones vuelven a impugnar las características generalmente atribuidas a los sistemas tradicionales y al tradicionalismo. Pertenecen, mayormente, a la antropología política, que está en mejores condiciones de negarse a identificar la tradición en el «fijismo» y de dedicarse a la localización de los «aspectos dinámicos» de la sociedad tradicional. Pese a que ciertos procesos puedan desempeñar en ellos el papel de freno ante el cambio, y que la innovación deba actuar al sujetarse a las formas existentes y a los valores establecidos, esa sociedad no está condenada a encerrarse en el pasado.

La noción de tradicionalismo sigue siendo vaga. Es considerada como una *continuidad,* mientras que la modernidad significa ruptura. En la mayoría de

los casos se halla definida mediante la conformidad a unas normas *inmemoriales*, las que el mito o la ideología dominante afirma y justifica, las que la tradición transmite a través de todo un conjunto de procedimientos. Esta definición carece de eficacia científica. De hecho, la noción no puede ser determinada con más rigor sino diferenciando las diversas manifestaciones *actuales* del tradicionalismo. La primera de estas manifestaciones —y la más adecuada al uso corriente del término— corresponde a un *tradicionalismo fundamental*, aquel que intenta asegurar la salvaguardia de los valores, de los sistemas sociales y culturales más refrendados por el pasado. En la sociedad india, la perennidad del sistema de castas y de la ideología que expresa, pese a las relaciones ambiguas y multiformes que lo ligan a la modernidad, no deja de ser reveladora de esa fuerza de conservación; en efecto, si ciertas modificaciones operan dentro del sistema, éste no cambia globalmente, por cuanto todo el armazón social de la India rural se encontraría sometido en ese caso a la prueba de los agentes de transformación.[8] El *tradicionalismo formal* coexiste generalmente con la figura anterior. Se define a través del mantenimiento de instituciones, de marcos sociales o culturales cuyo contenido se ha modificado; sólo se conservan de la herencia del pasado ciertos medios, pero han cambiado las funciones y los objetivos. El estudio de las ciudades africanas, nacidas del asentamiento de las colonizaciones al Sur del Sáhara, reveló la transferencia de los modelos tradicionales, en el medio urbano, para instaurar un orden mínimo en una nueva sociedad en formación. Durante el período de dominación colonial, el *tradicionalismo de resistencia* sirvió de escudo protector o de camuflaje que permitía disimular las reacciones del rechazo; el carácter esencialmente diferente de la cultura dominada le impartía, a los ojos del colonizador, un aspecto insólito y poco comprensible; las tradiciones, modificadas o devueltas a la vida, amparan las manifestaciones de oposición y las iniciativas tendentes a rom-

8. *Cf.* el reciente estudio de L. DUMONT, *Homo Hierarchicus, Essai sur le système des castes,* París, 1966.

por los lazos de dependencia. Es en el plano religioso donde dicho proceso obró más a menudo: la representación tradicional de lo sagrado ha enmascarado las expresiones políticas modernas. Más allá del período colonial aparece un nuevo fenómeno que podemos calificar de *pseudotradicionalismo*. En este caso, la tradición manipulada se convierte en el medio de impartir un sentido a las nuevas realidades o a expresar una reivindicación, marcando una disidencia respecto a los responsables modernistas.

Esta forma de tradicionalismo requiere un análisis más profundo y una ilustración. Un estudio reciente de J. Favret, consagrado a dos movimientos rurales argelinos posteriores a la independencia, sugiere un ejemplo significativo al respecto.[9] Los campesinos de los Aures, herederos de una «tradición antiestatal», conocen un estado insurreccional —*siba*— que expresó a menudo la negativa de sumisión al poder central de sus comunidades «segmentarias». Sus reivindicaciones hacia el gobierno independiente operan, por así decirlo, a la inversa: protestan contra la subadministración y la difusión demasiado lenta, en su región, de los instrumentos y los signos de la modernidad. Con esa finalidad reactivan los mecanismos políticos tradicionales. Al querer obligar a las autoridades a emprender una acción que permitiría reducir la distancia entre su exigencia de progreso y los medios de que disponen, se revelan «por exceso de modernidad». Ciertas aldeas hacen secesión al romper sus relaciones con la administración, y las personalidades disidentes —identificadas con los combatientes de la fe, los *mujahidin*— recurren a la violencia «para llamar la atención al Estado» con el único medio que pueden controlar. El tradicionalismo, en este caso, renace para satisfacer unos objetivos contrarios a la tradición. En Kabilia, donde los maquis y los poderes locales se organizan durante los meses que siguen a la independencia, la situación es muy diferente. El pseudotradicionalismo cumple con una función que puede llamarse *semántica*, por cuanto permite dar un sentido a las for-

9. J. Favret, *Le tradicionalisme par excès de modernité*, en «Arch. Europ. Socio.», VIII, 1967.

mas políticas nuevas. En este caso, de lo que se trata no es sólo de satisfacer el particularismo Kabila y el espíritu democrático berberisco. Los campesinos, incapaces aún de concebir su modo de pertenencia a un Estado considerado abstracto y sin tradiciones históricas, suscitan el renacimiento de las antiguas relaciones políticas. Las utilizan para comprender mejor su relación con el poder moderno y presionar sobre éste; sus *élites* políticas tienen así la posibilidad de organizar la insurrección y de influir sobre las decisiones del Gobierno argelino. El tradicionalismo no demuestra, en esta circunstancia, la pervivencia de los grupos primordiales sino que les confiere «una existencia reaccional»; tienen menos significación en sí mismos que por referencia a la situación creada tras la reciente independencia.

Esta simplificada tipología no basta para dar cuenta de la dinámica del tradicionalismo y de la modernidad. Es preciso contemplar un proceso general: las estructuras políticas resultantes de la instauración de los «nuevos Estados» no pueden interpretarse, durante el período de transición, más que *recurriendo al antiguo lenguaje.* No gozan ni de una comprensión ni de una adhesión inmediatas por parte de los campesinados tradicionales. Esta situación, que explica la reactualización de los grupos, de los comportamientos y de los símbolos políticos en días de desaparición, tiende a multiplicar las incompatibilidades entre los factores del particularismo (raciales, étnicos, regionales, culturales, religiosos) y los factores unitarios que condicionan la edificación nacional, el funcionamiento del Estado y la expansión de la civilización «modernista». La actualidad próxima o presente pone de manifiesto sus consecuencias en el seno de la mayoría de las naciones pobres y en vía de desarrollo.

Tomemos un ejemplo: Indonesia acumula las diversidades regionales —acentuadas por su carácter insular y la supremacía de Java—, las variaciones religiosas culturales y étnicas. Aunque la política postcolonial haya intentado equilibrar a las diferentes fuerzas, especialmente al exaltar la «solidaridad revolucionaria», las ideologías que se elaboraron han presentado todas un carácter sincrético,

incluso la de los comunistas indonesios que asoció un marxismo simplificado y unos temas culturales tradicionales. El equilibrio no pudo mantenerse: a partir de 1957, las rebeliones regionales se multiplicaron y el nuevo poder se degradó progresivamente. C. Geertz interpreta este proceso como una verdadera reacción en cadena. Cada etapa, en el sentido de la modernidad, ha provocado una consolidación de los particularismos que han sometido el poder a una presión creciente y multiplicado las pruebas de su debilidad. Cada manifestación de esta impotencia incrementó la inestabilidad e indujo a unas experiencias institucionales e ideológicas frecuentemente renovadas.[10] Dos movimientos contrarios operaron así sincrónicamente: por una parte una reanudación de la iniciativa política en el marco regional, apoyada sobre los aportes de la tradición; por otra parte, una pérdida progresiva del control de los asuntos comunes que desacreditó al Gobierno central y suscitó la inflación en materia de organizaciones, de ideologías y de símbolos modernistas. El punto de ruptura se alcanzó en 1965 y permitió la toma del poder por los militares. Los enfrentamientos políticos se manifiestan en gran medida, pero no exclusivamente a través del debate de lo tradicional y lo moderno; esto último aparece mayormente como un medio y no como su causa principal.

A escala de las naciones de talla continental (la Unión India) o del continente cuyo reparto en naciones resulta sobre todo de las particiones coloniales (África), este debate se impone con una fuerza que, para los campesinados, evoca el juego de la fatalidad. Se ha podido decir de la India que es «un laberinto de estructuras sociales y culturales», que acumula todos los «conflictos primordiales» determinados por la incompatibilidad de las múltiples relaciones sociales tradicionales (reactivadas) y de las nuevas relaciones promovidas por las transformaciones económicas y políticas. En África negra, las discordancias son asimismo aparentes, tanto más en

10. C. Geertz, *The Integrative Revolution*, en C. Geertz (edit.), *Old Societies and New States*, Nueva York, 1963.

cuanto la inestabilidad de los regímenes políticos contrasta con la permanencia del recurso a los modelos tradicionales en el medio aldeano. Las naciones negras están en vías de hacerse, y aún no están constituidas. La integración de las etnias sigue siendo a menudo precaria, hasta el punto de que la dislocación de los grandes conjuntos —tales como el Congo-Kinshasa y Nigeria— continúa siendo una amenaza constante. El resultado de esta situación es que los partidos y sus tendencias, los movimientos incluso calificados como revolucionarios, expresan el peso relativo de los grupos étnicos a la vez que la pluralidad de las opciones relativas a las estructuras de la nación y de su economía. Semejante estado de hecho casi no ha sido modificado por el sistema del Partido único: la eliminación de la confrontación no ha liquidado la obligación de repartir el poder según las categorías étnicas, religiosas o regionales. La independencia ha promovido una nueva dinámica de la tradición, según una doble orientación. Por una parte, liberó las fuerzas contenidas durante el período colonial como lo manifiestan varias crisis acontecidas durante los últimos años y que manifiestan el resurgir de los antagonismos tribales y/o religiosos. Por otra parte, la actividad política moderna sólo pudo organizarse y expresarse recurriendo a una verdadera *traducción;* los modelos y los símbolos tradicionales vuelven a ser los medios de comunicación, y de explicación, utilizados por los responsables que se dirigen a los campesinos negros. Uno de esos hechos de permanencia parece ser más esencial aún. Los antiguos conceptos respecto al poder no se borran enteramente, sobre todo en las regiones donde surgieron, en diversos momentos de la Historia. Estados vigorosos. Así, en el Congo, la figura del Presidente aparece, en cierto modo como el reflejo de la figura del soberano tradicional, en particular la del rey de Kongo. El jefe debe manifestar su poderío, apoderarse literalmente del trono y ostentar con fuerza el poder en interés de la colectividad. En esta perspectiva, las luchas recientes por el control del aparato del Estado no son más que una versión actual de las «guerras de sucesión» y el poder militar sigue siendo reconocido

como el mejor armado. Al personaje del jefe fuerte se asocia el personaje del jefe justiciero, respetado en nombre de la sabiduría que ostenta, capaz de ser el recurso supremo, capaz de imponer el respeto del derecho y hacer prevalecer la conciliación. Una tercera figura es asociada a las dos anteriores en la representación de la realeza: la del jefe *carismático*, que goza de una relación privilegiada con el pueblo, el país, el sistema de fuerzas que rigen la fecundidad y la prosperidad. El poder sigue concibiéndose en el triple aspecto del poderío, el arbitraje y lo sagrado. El Congo moderno no ha podido conseguir, desde 1960, reunir en una sola persona a esas tres figuras del jefe; según las concepciones tradicionales, cabría buscar en ello algunas de las razones de su actual debilidad.

Las investigaciones realizadas en nombre de la antropología política empiezan sólo a considerar las diversas modalidades de la relación de la tradición y la modernidad. Ya no pueden satisfacerse con unas apreciaciones generales o aproximativas y, por consiguiente, deben determinar unas unidades y unos niveles de encuesta en que el análisis sea capaz de alcanzar una creciente eficacia científica.

a) *La comunidad aldeana.* Constituye una sociedad a escala reducida, con fronteras concretas, en la que se capta claramente el enfrentamiento de lo tradicional y lo moderno, de lo sacro y lo histórico. Es en el seno de sus límites donde acontecen las transformaciones radicales, no sin resistencia ni malentendidos y, en este sentido, las encuestas que les atañen son las más ricas en enseñanzas. G. Althabe ha dedicado un estudio, basado en minuciosas observaciones, a las aldeas de la etnia Betsimisaraka, asentada en la zona costera oriental de Madagascar. Su análisis pone especialmente de manifiesto el difícil ajuste del poder aldeano al sistema de administración instaurado por el nuevo Estado malgache.[11] En el seno de estas comunidades aparece un corte entre el dominio de la vida interna —dominada por la

11. G. Althabe, *Communautés villageoises de la côte orientale malgache*, (ed. Maspero, París).

tradición en su estado actual— y el dominio de la vida externa, que organiza la múltiples relaciones ahora establecidas con «el exterior» y donde se imponen los agentes y las fuerzas de la modernidad. Este dualismo se manifiesta de un modo enteramente material en la estructuración del espacio aldeano. Los campos donde se cultiva el arroz de montaña, situados a distancia de las habitaciones, constituyen el lugar donde la tradición se ha replegado; las prácticas que requieren, y la simbólica que soportan, son conformes a las exigencias tradicionales que aún sigue connotando el término que las designa (*tavy*). La aglomeración aldeana, sita en la carretera, abierta a los representantes de la administración y a los intercambios exteriores, que recela de los objetos y de los símbolos importados, se ha convertido en el frente de ataque del modernismo. El reparto dualista se expresa también a través de las prácticas que rigen la vida de la comunidad y en la resolución de los litigios que la perturban. Si se trata de asuntos internos, las antiguas jerarquías son evocadas y respetadas, mientras que las reuniones de discusión (y de opción) se conforman a los principios tradicionales. Si se trata de asuntos externos y especialmente de las relaciones con los representantes del poder estatal, las reglas de funcionamiento son entonces muy diferentes; pues las reuniones no revelan las relaciones sociales fundamentales y ya no son la oportunidad que permite a la comunidad exhibir el orden que la define. En un caso, las relaciones sociales intentan conservar su riqueza y su eficacia simbólica; en el otro, revisten un aspecto improvisado y de hecho se establecen según unos modelos considerados como extranjeros —heredados del colonizador— y, por este motivo, parcialmente recusados. Los factores de modernidad siguen siendo considerados, en gran parte, como exteriores a la sociedad aldeana.

Aun cuando, aparentemente, el campesino betsimisaraka parece vivir sobre dos registros, un análisis más profundo nos muestra que la realidad no es tan sencilla. Una nueva institución, tomada de los grupos vecinos y adaptada, se difundió ampliamente en el curso de los últimos años; se trata de un ri-

tual asociado a la crisis de posesión por unos espíritus identificados y jerarquizados: el *tromba*. No es posible limitar su significación al dominio religioso, ya que la relación con lo sagrado sale fiadora, en este caso, del nuevo orden social y cultural que está esbozándose. Este ritual, que evoca una experimentación comunitaria, ofrece un carácter sincrético en la medida en que asegura la combinación de elementos y símbolos modernos con elementos y símbolos tradicionales. Al mismo tiempo, expresa una doble negación: recusa ciertos aspectos tradicionales —los que parecen estar más adulterados—, rivalizando con el culto de los antepasados, en su forma antigua, y las técnicas de adivinación; rechaza los medios del modernismo que son reconocidos extranjeros, al manifestarse como un contracristianismo y al fundar nuevas relaciones de dependencia y de autoridad. El *tromba* ofrece un campo privilegiado a la observación y al análisis. Demuestra que el hombre de las sociedades llamadas dualistas no organiza su existencia situándose alternativamente frente a dos sectores separados y gobernados el uno por la tradición y el otro por la modernidad. Permite captar, a partir de la experiencia vivida, la dialéctica que opera entre un sistema tradicional (degradado) y un sistema moderno (impuesto desde el exterior); hace surgir un tercer tipo de sistema sociocultural, inestable, cuyo origen está ligado a los dos primeros. La interpretación de estos fenómenos contradice las teorías triviales del dualismo sociológico. La comunidad aldeana, debido a su dimensión, constituye la unidad donde se capta mejor esa dinámica compleja, donde se localizan en su fase naciente las estructuras nuevas, donde las incidencias de la acción política moderna se manifiestan del modo más inmediato.

Los trabajos de los antropólogos muestran en toda su extensión geográfica que esta afirmación tiene una aplicación general cuando se trata de analizar los efectos de las fuerzas modernizadoras sobre el orden tradicional. Los numerosos estudios dedicados a las aldeas indias son los más reveladores, especialmente en el plano de la antropología política. Ponen de relieve «los cambios recientes introducidos me-

diante la inserción de la aldea en un conjunto económico y político que actúa poderosamente sobre ella», la multiplicación de las causas de fricción que exacerba las relaciones de hostilidad entre «facciones», la pérdida de eficacia del *panchayat* —junta detentadora de autoridad y con una función de arbitraje.[12] Todas las búsquedas sugieren, por el orden de complejidad a que remiten, la vanidad de las generalizaciones prematuras y vulgarizadoras. La advertencia es más imperativa aun cuando el estudio se aplica a las sociedades sometidas a una reorganización revolucionaria, como en el caso de las campiñas chinas. En efecto, la tradición no puede eliminarse totalmente y algunos de sus elementos perduran al cambiar de aspecto: es entonces mucho más difícil descubrir la malicia del tradicionalismo.[13]

Las comunidades aldeanas son las *unidades de investigación* más pertinentes, por cuanto constituyen el campo de enfrentamiento de la tradición y de la modernidad. Nos queda por considerar los *medios* a los cuales esta última recurre en materia política: sus instrumentos, sus argumentaciones y sus justificaciones. El partido político debe considerarse como el factor de modernización, mientras que hay que concretar la función de las ideologías y la transición del mito, orientado hacia el pasado, a la ideología moderna, anunciadora de un *por venir.*

b) *El partido político, instrumento «modernizante».* En las sociedades tradicionales en curso de transformación, el partido cumple con múltiples funciones: define al Estado naciente o renaciente, orienta la economía nacional, organiza la supremacía del factor político y contribuye a la adecuación de las estructuras sociales. Esta participación en el cambio es tanto más activa cuanto más extensamente predominante es el régimen del partido único o del «movimiento nacional», generalizado a lo largo de los años

12. *Cf.* las indicaciones y sugerencias bibliográficas de L. DUMONT, *op. cit.*, secciones 74, 75 y 84.

13. Los «documentos» reunidos por Jan Myrdal y dedicados a una aldea del Chanzi lo sugieren: G. MYRDAL, *Una aldea de la China Popular*, París, 1964.

que siguieron a la independencia. El partido político es el primero de los medios de modernización en razón de su origen, ligado a la iniciativa de las *élites* modernistas, de su organización, que le permite mantener con las comunidades una relación más directa que la administración, y, finalmente, merced a sus funciones y sus objetivos, por cuanto quiere ser, y lo es en varios terrenos, el empresario del desarrollo. Estos aspectos se acentúan en el caso de los partidos o movimientos unitarios resultantes «del deseo de cambiar la comunidad, de reestructurar las relaciones sociales y de engendrar una nueva forma de conciencia y de ética»; D. Apter, al proponer esta definición, caracteriza así el «sistema de movilización» que organiza la modificación drástica de la sociedad.[14]

La dinámica de la tradición y de la modernidad nunca se excluye sin embargo del campo en el que opera el partido político y la primera no se reduce a ser un mero obstáculo al progreso de la segunda. El partido se constituye frecuentemente a partir de unos «grupos intermedios» que tienden a unas finalidades modernas recurriendo a las fórmulas y los símbolos tradicionales: asociaciones tribales, movimientos culturales, iglesias sincréticas. En Nigeria occidental, donde están establecidos los Yoruba, una asociación fundada en 1945 y la cual honra al antepasado fundador (*Oduduwa*), al promover los valores y la cultura yoruba estimuló la reanudación de la iniciativa política y dio base al partido denominado «Action Group». En Costa de Marfil, la «Agrupación democrática africana» nació de una asociación de plantadores —por lo tanto de campesinos modernistas— y utilizó como auxiliares a las sociedades de iniciación, especialmente la más extendida, la del *Poro*, para facilitar su implantación. En los dos Congos, los movimientos religiosos nacidos del sincretismo, de la voluntad de restaurar el orden en el campo de lo sagrado, y las asociaciones culturales, constituyeron el primer soporte de la vida política moderna.

La tradición, que afectó a los partidos en el momento de su aparición, continúa siendo activa al nivel

14. D. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, 1965, cap. VI.

de las estructuras y de sus medios de expresión. Los partidos quieren edificar un marco unitario por encima de los particularismos, asegurar la difusión de ideas nuevas, atribuir una función preponderante a sus agentes modernizadores, pero su inserción en el medio campesino les impone hacer concesiones al orden antiguo. Deben establecer alianzas locales con los notables tradicionales, las autoridades religiosas, los responsables de las diversas organizaciones semimodernistas. En Indonesia, un término específico (*aliran* = río) designa a las diversas corrientes sociales que es preciso canalizar de este modo. Los partidos, pese a utilizar los instrumentos más evocadores de la modernidad —los diversos medios de información y persuasión, el aparato burocrático—, se ven obligados a adecuar su lenguaje y su simbólica al medio tradicional en el que desean operar. Están condenados a las ambigüedad cultural durante el período inicial y con harta frecuencia mucho más allá. Al recuperar unos símbolos antiguos y eficientes, los partidos organizan el ceremonial de la vida política (incorporando en ella a veces ciertos elementos rituales) con el fin de consagrarla, confieren a su líder una doble figura o le construyen una personalidad heroica (si es preciso, situándolo en la descendencia de los héroes populares); finalmente, recurren a los medios tradicionales para forzar la adhesión y asentar la autoridad de sus agentes. Sus doctrinas y sus ideologías son ampliamente sincréticas. M. Halpern ha subrayado, respecto a ciertos países musulmanes, la mezcla de unas tradiciones que no dejan de ser contrarias: la filosofía marxista es presentada como la réplica, en el mundo moderno y en el campo de las realidades materiales, de la filosofía tradicional nacida del Islam; las dos son consideradas como promotoras, cada una en su nivel, del advenimiento de un orden nuevo.[15] El estudio crítico de los diversos socialismos específicos de los países en vías de desarrollo, y muy especialmente del «socialismo africano», los hace aparecer igualmente en tanto que sincretismos. Omnipresente, la tradición

15. M. Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton, 1963.

impone a la acción modernizante del partido político unos límites que las más radicales opciones no logran reducir sin la ayuda del tiempo.

c) *La ideología, expresión de la modernidad.* La función política de las ideologías se halla estimulada durante los períodos revolucionarios y durante las fases de modificación profunda de las sociedades y de sus culturas. En el caso de ciertas sociedades tradicionales en mutación, como las de África negra, esta función es tanto más clara cuanto que la ideología política surge con la época moderna, sobre las ruinas de los mitos que acreditan el viejo orden.

Las ideologías asociadas a los proyectos de edificación (o de reconstrucción) nacional, a las tentativas de desarrollo económico y de modernización, ofrecen ciertas características comunes. Están marcadas por las reacciones ante la situación de dependencia: la condena de la explotación y de la opresión, la exaltación de la independencia, son sus temas mayores tanto más operantes cuanto más contribuyen a aclarar el retraso técnico y económico. En la medida en que se hallan determinadas por la necesidad de hacer prevalecer la unidad de la nación sobre los particularismos de diversa índole, los temas y los símbolos unitarios predominan en ellas: la personalidad del jefe nacional es consagrada (puede identificarse con un salvador) y la propia nación se convierte en objeto de una verdadera religión política. Por otra parte, esas ideologías deben contribuir a la conversión psicológica, la cual ha podido ser calificada de «*new deal* de las emociones». Se presentan en dos versiones: una, elaborada, está destinada a las *élites* políticas e intelectuales, a la difusión exterior; otra, simplificada, es adecuada, mediante un recurso, a las «palabras» de la tradición, a los campesinados y a las capas menos marcadas por la educación moderna. Finalmente, estas ideologías se inspiran ampliamente de las filosofías sociales y las doctrinas políticas elaboradas en el exterior. Es el caso del pensamiento socialista y del marxismo, para ciertas formulaciones del nacionalismo. Esta «importación» confiere frecuentemente a la ideología un carácter *sincrético,* aparente en la definición de la mayoría de los socialismos es-

pecíficos. Origina asimismo una contradicción difícilmente superable: son los instrumentos intelectuales extranjeros los que modelan el pensamiento político moderno, pero están al servicio de un desarrollo «nacionalitario» y a menudo de una defensa de lo específico. Al situar a los «árabes de ayer a mañana», J. Berque ha interpretado ese esfuerzo «por ajustarse a los demás permaneciendo fiel a sí mismo», esa «exigencia contradictoria» que hace que la reivindicación de modernidad no sea la negación total de la tradición.[16]

Las ideologías modernizadoras se caracterizan igualmente por su inestabilidad, por su movimiento propio, correlativo de las transformaciones cumplidas y de las modificaciones de la conciencia política. Varían en la medida en que se refieren a unas sociedades, a unas civilizaciones, sometidas a un cambio rápido y sólo son significativas durante un período relativamente breve. D. Apter ha intentado determinar el ciclo de su formación, la secuencia de sus variaciones.[17] Al comienzo, la ideología es difusa y asocia unas «imágenes múltiples» y, en gran parte, contradictorias, pues con la presión de la necesidad y de los acontecimientos se edifica y se carga de aportaciones nuevas, tan pronto como sus destinatarios se hacen receptivos a los temas y símbolos exteriores a las configuraciones tradicionales. En su punto más alto —que corresponde al momento de su máxima eficacia— la ideología asume un aspecto utópico y «milenarista»: exalta la sociedad venidera y confiere a la empresa colectiva una eficacia inmediata y una significación histórica universal —por ejemplo, la misión de realizar la única revolución auténtica. Al fin del proceso, la ideología se degrada: los militantes se han convertido en los gestores y la prueba de los hechos (la fuerza de las cosas) conduce al realismo práctico, a la elaboración de un sistema ideológico marcado por el pragmatismo.

Estas ideologías de la modernización no se imponen aún por una novedad radical: son demasiado

16. J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, París, 1960, cap. I, XII y XIII.
17. D. Apter, *op. cit.*, págs. 314-327.

móviles y demasiado circunstanciales. Su análisis parece decepcionar y es a menudo repetitivo. Sin embargo, no dejan de constituir para la antropología política un dominio de investigación rico en problemas mal dilucidados, en la medida en que permiten aprehender la articulación con la tradición y la homología que ofrecen con los mitos que rigen a esta última. Los países africanos nos brindan a este respecto los ejemplos más reveladores. Tan pronto como los movimientos nacionales cobran forma en ellos, la ideología política se construye, hallando su apoyo en los temas míticos de revuelta o de resistencia surgidos a lo largo del período colonial. Al comienzo, la iniciativa está en manos de una minoría intelectual, preocupada por promover una liberación cultural a la vez que una liberación política. La ideología más representativa de esta fase es la «teoría de la etnia negra», elaborada por africanos de expresión francesa, luego formalizada filosóficamente por J.-P. Sartre. Al margen, conviene situar la obra ideológica de los ensayistas que desean conferir a la historia africana una eficacia militante. Tratan el pasado de manera que asegure la rehabilitación de las civilizaciones y de los pueblos negros. Invierten la relación de dependencia y transforman las civilizaciones reconocidas en deudoras de la civilización africana menospreciada. Las ideologías esencialmente políticas —las más recientes— poseen un aspecto *mesiánico*, especie de réplica teórica a los mesianismos populares que han expresado las primeras reacciones organizadas del rechazo del colonialismo. Así, los fundadores del socialismo africano tienen no sólo la preocupación de promover una adecuación considerada necesaria, sino también la certidumbre de contribuir a la salvación del socialismo, al enriquecerlo con valores fecundantes.[18]

Tal es el camino que pudo conducir del mito tradicional, rico de una parte de ideología, a las ideologías y doctrinas políticas modernas que encierran

18. G. BALANDIER, *Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», XXXIII, 1962.

una parte del mito. Este caminar, esta transición del mito con implicaciones ideológicas a los sistemas de pensamiento modernos con implicaciones míticas, nos hace tropezar con el problema que se plantea a todas las viejas sociedades en trance de mutación. Este problema es el de la dialéctica permanente entre la tradición y la revolución.

Conclusión
Perspectivas de la antropología política

La antropología política se está desarrollando en el preciso momento en que la tarea antropológica está siendo impugnada: los objetos a los cuales se dedica principalmente —las sociedades arcaicas o tradicionales— se hallan sometidos a unas transformaciones radicales; los métodos y las teorías que definían esta tentativa desde antes de la guerra están sometidos a una evaluación crítica, generadora de renovación. La antropología política aparece por tanto como una nueva configuración esbozada en el seno de un campo científico totalmente trastornado. Max Gluckman y Fred Eggan consideran que está «fundada virtualmente» cuando, en el año 1940, aparece la obra colectiva intitulada *African Political Systems;* desde aquella fecha, ha suscitado numerosas investigaciones sobre el terreno y ha estimulado la reflexión teórica. Dos publicaciones recientes ponen de manifiesto su vigor y la exigencia de rigor que la animan; una de ellas, a partir de un problema específico, el del poder y las estrategias que entraña: *Political Systems and the Distribution of Power;*[1] la otra, a partir del reagrupamiento de los textos que revela ciertas orientaciones dominantes: *Political Anthropology.*[2]

Esta tardía especialización de la antropología se presenta no obstante más como un proyecto en trance de realización que como un campo ya establecido. En primer lugar sufrió las incidencias de una situación ambigua; siguió siendo marginal mientras la investigación antropológica mantuvo el hecho político fuera de sus preocupaciones principales, considerándolo prácticamente en el aspecto de un sistema de relaciones derivado cuya expresión *primera* es social o/y religiosa; se ha elaborado fuera de las dis-

1. A.S.A. Monographs 2, Londres, 1965.
2. Obra publicada bajo la dirección de M. Schwartz, V. Turner y A. Tudend, Chicago, 1966.

ciplinas politistas más antiguas, recusándolas como la forma de la filosofía política o de la ciencia política que durante largo tiempo quedó confinada dentro de su «provincianismo occidental». Su propia evolución la llevó sin embargo a ocupar una posición central que le permite captar lo político en su diversidad y crear las condiciones de un estudio comparativo ampliado. Y este movimiento le impone acercarse a las disciplinas próximas. Los trabajos publicados a lo largo de los últimos quince años ponen de manifiesto las influencias exteriores: en primer lugar, la de Max Weber, preponderante en el caso de los investigadores americanos o británicos; luego, la de los especialistas actuales de la ciencia política, especialmente la de D. Easton, autor de un estudio publicado en 1953 con el título *The Political System*.

Estos acercamientos promueven la confrontación y la crítica. D. Easton imputa a los antropólogos politistas el ligarse a un objeto mal determinado, el no haber diferenciado los aspectos, las estructuras y las posturas políticas de las demás manifestaciones de la vida social. Así, habrían desestimado el captar el elemento político en su esencia y su rasgo específico. En parte, la observación no deja de estar fundamentada, pero parece útil recordar que las sociedades consideradas no ofrecen siempre una organización política distinta y que los politicólogos mismos aún no han definido claramente el orden de lo político. Por otra parte, Easton hace constar que la antropología política actúa sin haber resuelto los problemas conceptuales fundamentales y sin haber asentado sus orientaciones teóricas principales.[3] Las investigaciones realizadas durante los últimos años reducen el alcance de esa crítica, al margen del hecho de que los riesgos teóricos asumidos por los precursores de la disciplina incitaron a la cautela. No se le puede reprochar a un saber científico en trance de constitución su vulnerabilidad. Al menos, un elemento positivo sigue siendo incuestionable: la antropología política ha obligado al *descentramiento*, pues ha universalizado la reflexión —al extenderla hasta las bandas pig-

3. D. EASTON, *Political Anthropology*, en B. SIEGEL (edit.), «Biennal Review of Anthropology», Stanford, 1959, pág. 210-247.

meas y amerindias con poder mínimo— y ha roto la fascinación que el Estado ejerció durante largo tiempo sobre los teóricos politistas. Este privilegio se considera tan determinante que C. N. Parkinson —politicólogo reconocido y conocido— recomienda confiar a los antropólogos el estudio comparativo de los sistemas y de las teorías políticas.

Sería ingenuo limitarse a esta sugerencia elogiosa. Un inventario más detallado es necesario. La antropología política, por la práctica científica que rige y los resultados conseguidos, influye sobre la disciplina madre a partir de la cual se formó. Su simple existencia le confiere una *eficacia crítica* respecto a esta última. Contribuye a modificar las imágenes comunes que caracterizan a las sociedades consideradas por los antropólogos. Éstas ya no pueden considerarse como unas sociedades unanimistas —con un consenso mecánicamente logrado— y como unos sistemas equilibrados, poco afectados por los efectos de la entropía. El estudio de los aspectos políticos lleva a captar cada una de esas sociedades en su vida misma, en sus actos y sus problemas, por encima de las apariencias que exhibe y de las teorías que induce. Los ordenamientos sociales se muestran aproximativos, la competición, siempre operante, y jamás abolida la impugnación (directa o insidiosa). Por el hecho de operar sobre una *realidad esencialmente dinámica*, la antropología política requiere tomar en consideración la dinámica interna de las sociedades llamadas tradicionales; impone completar el análisis lógico de las posiciones por el análisis lógico de las oposiciones; y además pone de manifiesto una relación necesaria entre ambos cometidos. A este respecto, no deja de ser digno de mención que unos términos tales como «estrategia» y «manipulación» se utilicen cada vez más frecuentemente. El argumento es mínimo. Las consecuencias que Edmund Leach saca de un estudio ejemplar de antropología política son más demostrativas.[4] A partir del caso de los Kachin de Birmania, subraya los dinamismos puestos en acción en los sistemas reales y la inestabilidad de estos úl-

4. *Political Systems of Highland Burma*, nueva ed., Londres, 1964.

timos; demuestra claramente la multiplicidad de los modelos a los cuales los Kachin se refieren según las circunstancias, hasta el punto de que su aparato conceptual permite expresar unas aspiraciones opuestas y afirmar unas legitimidades contradictorias; destaca que el equilibrio está dentro del modelo (el que la sociedad se da o el que el antropólogo construye), no en los hechos. A su vez, Leach subraya que el dinamismo es *inherente a la estructura* y que no se expresa sólo por el cambio, por la evolución; punto de vista sobre la realidad social que nosotros hemos formulado hace ya cerca de 15 años al intentar concretar sus implicaciones teóricas y metodológicas. Los antropólogos politistas se adhieren, en mayor número cada día, a esta interpretación. Max Gluckman se ha aproximado últimamente a la misma: pues recurre a la noción de «equilibrio oscilante» para interpretar la dinámica de ciertos Estados tradicionales africanos, matizando así una concepción que hasta entonces había permanecido demasiado estática.[5]

La antropología política renueva el viejo debate relativo a la relación de las sociedades tradicionales (o arcaicas) con la Historia. Y ello por una razón principal, que ya hemos evocado: el campo político es aquel en que la Historia imprime su marca con fuerza. Si las sociedades llamadas segmentarias están dentro de la Historia por su movimiento de composición y descomposición sucesivas, por las modificaciones de sus sistemas religiosos, por su apertura (libre u obligada) a los aportes exteriores, las sociedades estatales se hallan presentes en ella de otra manera: con toda plenitud. Éstas se insertan en un tiempo histórico más rico, más cargado de acontecimientos determinantes, y ponen de manifiesto una toma de conciencia más viva de las posibilidades de actuar sobre la realidad social. El Estado nace del acontecimiento, lleva a cabo una política creadora de acontecimientos, acentúa las desigualdades generadoras de desequilibrio y de devenir. Tan pronto como se halla presente, el cometido antropológico ya no puede evitar un encuentro con la Historia. Ya no puede obrar

5. M. Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.

como si el tiempo histórico de las sociedades tradicionales se acercara al punto cero: el tiempo de la mera repetición. Los que más han contribuido a este reconocimiento de la Historia y a la puesta en evidencia de la utilización política de los datos de la historia ideológica, son los antropólogos que se dedicaron al estudio de los sistemas estatales, trátase, en el dominio africanista, de los trabajos consagrados al Nupe (Nadel), a Buganda (Apter y Fallers), al antiguo Ruanda (Vansina), al Kongo (Balandier), a los reinos Nguni del África meridional (Gluckman). A través de estas investigaciones, una nueva teoría antropológica —más *dinamista*— se abre camino. No deja de ser revelador que la última obra de Luc de Heusch, relativa a Ruanda, a su situación en la configuración histórica y cultural en que se insertan los Estados de la región oriental interlacustre, se presente con el signo del «análisis estructural e histórico». El segundo movimiento del cometido corrige al primero en sus insuficiencias y sus desviaciones.[6]

Igualmente cabe hacer constar que la antropología política incita a contemplar de un modo más crítico los sistemas de ideología a través de los cuales las sociedades tradicionales se explican y justifican su orden específico. Malinowski se representaba ya el mito a semejanza de una carta que rige la práctica social, ayudando de este modo al mantenimiento de las formas existentes de distribución del poder, de la propiedad y del privilegio. Según esta interpretación, el mito contribuye a mantener la conformidad; su eficacia actúa en el sentido del poder establecido, bien para protegerlo contra las amenazas potenciales, bien para fundar los rituales periódicos que garantizan su consolidación. Las últimas interpretaciones, resultantes de las nuevas investigaciones, acentúan a menudo las significaciones políticas del mito. Aclaran los elementos de teoría política que éste encierra: J. Beattie ha elaborado ese método de lectura, y ha demostrado su rendimiento científico al aplicarlo al caso de los Nyoro de Uganda. Dichas interpretaciones ponen de manifiesto la ideología, favo-

6. L. de Heusch, *Le Ruanda et la civilisation interlacustre*, Bruselas, 1966.

rable a los ostentadores del poder y a las aristocracias, que el mito y algunas otras tradiciones entrañan: J. Vansina, refiriéndose a Ruanda, destaca que estas últimas están todas deformadas en el mismo sentido (favorable para la «casta» dominante) y que la deformación se amplía con el tiempo. La ideología aparece cuando el orden desigualitario parece estar sólidamente asentado; sus utilizadores ya no creen verse obligados al ardid.

Edmund Leach propone una interpretación general de los mitos que permite localizar sus significaciones y funciones políticas entre aquellas que asumen. Los mitos, según él, integran las contradicciones que el hombre debe afrontar: desde las más existenciales hasta aquellas que resultan de la práctica social; su función consiste en asegurar la mediación de esas contradicciones y en volverlas soportables. Este objetivo sólo se logra a través del reagrupamiento de los relatos míticos que ofrecen similitudes y diferencias y no recurriendo a los mitos aislados; la confusión de las versiones no contribuye en modo alguno a resolver la contradicción, sino que sirve para *enmascararla*. Leach, que ya había elaborado este modo de esclarecimiento de los mitos al estudiar los sistemas políticos Kachin, lo aplicó últimamente al problema planteado por la legitimidad del poder de Salomón. Muestra que el texto bíblico es contradictorio, pero ordenado de tal manera que Salomón sigue siendo siempre el heredero legítimo del poder. La soberanía conquistada está justificada: cumple con la promesa divina hecha a los israelitas.[7]

La antropología política ejerce una función crítica más amplia. Acusa algunas de las dificultades inherentes a las teorías dominantes y a la metodología de los antropólogos, tropieza con ellas y las revela. La inspiración funcionalista, que orientó una primera serie de búsquedas consagradas a los gobiernos primitivos, conducía a unos callejones sin salida. Incitó

7. E. Leach, *The Legitimacy of Salomon, Some Structural Aspects of Old Testament History*, en «Arch. Europ. de Sociologie», VII, I, 1966. D. Sperber manifestó el alcance de este análisis en un artículo intitulado *Edmund Leach y los antropólogos*, en «Cah. Int. de Sociologie», XLIII, 1967.

a detectar los principios de funcionamiento de los sistemas políticos, sin determinar suficientemente lo que estos últimos representan y confiriendo a la noción que los designa un valor absoluto actualmente impugnado. Sugirió definir las funciones de lo político —para lo cual sirve: fundar y/o mantener el orden social, garantizar la seguridad—, pero su propia naturaleza no ha sido aclarada. Y así muchos trabajos han podido consagrarse a un objeto mal identificado. Los autores de la obra *African Political Systems* no escapan a esta crítica, pese a que su obra siga teniendo la calidad de referencia venerada. Los análisis funcionalistas han dejado también de explorar el campo político en toda su extensión —limitándolo generalmente a las relaciones *internas* ordenadas por el poder—, y en su aspecto específico, considerándolo en el aspecto de un sistema de relaciones bien articuladas, comparable a los sistemas orgánicos o mecánicos. Las recientes investigaciones teóricas lo presentan como portador de elementos débilmente integrados, abierto a las tensiones y a los antagonismos, afectado por las estrategias de los individuos o de los grupos y por el juego de las impugnaciones. Su carácter esencialmente dinámico, como el de todo «campo social», ahora se reconoce mejor. Finalmente, el funcionalismo ha negado la Historia y la toma en consideración de las incidencias del tiempo, por cuanto éstas despojan a los sistemas sociales de sus apariencias de estabilidad y de equilibrio; A. L. Kroeber ha lanzado un vigoroso ataque sobre ese frente, sin haber logrado un triunfo definitivo. Sin embargo, los procesos políticos se insertan en el tiempo: la afirmación es tautológica, pese a lo cual sigue siendo ampliamente desconocida. Las nuevas exigencias mueven a retener todas sus implicaciones. Los directores de la obra colectiva *Political Anthropology* recuerdan que el «tiempo histórico» (y no el «tiempo estructural») es una de las dimensiones definidoras del campo político. Por consiguiente, ellos proponen un «método de análisis diacrónico» asociado a una interpretación de la acción política en tanto que «desarrollo» o secuencia comportadora de fases diferenciadas.[8]

8. Introducción a *Political Anthropology*, pág. 8, 31 ss.

El efecto crítico actúa igualmente en la esfera de los trabajos de inspiración estructuralista; y no sólo en la medida en que liquidan la Historia, en que reducen el juego de la dinámica interna. La tentativa es más apropiada al análisis de las ideologías que al examen de las estructuras políticas concretas con las cuales están ligadas. Al fijar lo que es dinámico por esencia, capta mal los sistemas de relaciones complejos e inestables. Permanece aplicada a los sistemas de extensión limitada y aislados —condiciones inversas respecto a las que la antropología política debe satisfacer. Estas observaciones ya han sido concretadas. Es preferible recordar que las investigaciones estructuralistas no pudieron adelantar ninguna solución sobre el terreno que les pertenece por excelencia: el de la formalización, de la elaboración de los módulos adecuados, de la construcción de los tipos. No han pertrechado a los antropólogos politistas con nuevas tipologías de un mayor rendimiento científico. No los han dotado (y con razón) de los modelos complejos capaces de tratar formalmente los fenómenos políticos sin reducirlos ni adulterarlos. Estos últimos, debido a su aspecto sintético o totalizador y a su dinamismo, obstaculizan una empresa de ese tipo; no son reducibles a las estructuras formales hasta la fecha utilizadas por las ciencias sociales. Esta observación ha incitado a algunos politicólogos —entre ellos G. Almond y D. Apter— a expresar la necesidad de modelos diferentes, llamados «de desarrollo» o dinámicos. Se trata de un vago deseo, pero sin embargo revelador de las imposibilidades actuales. La postura teórica de Edmund Leach, estructuralista templado, cuya investigación sigue orientada en parte hacia el esclarecimiento de los fenómenos políticos tradicionales, es aún más significativa. Pues es en los dominios *exteriores* a lo político, y donde el aspecto de «lenguaje» es aparente en las relaciones de parentesco y los mitos, donde Leach expresa plenamente su adhesión al método de análisis estructural.

La antropología política modifica incontestablemente las perspectivas de la antropología social: empieza a trastornar el paisaje teórico, a transformar las configuraciones familiares. Impone una concepción

más dinamista, más propicia a la consideración de la Historia, más consciente de las estrategias que cualquier sociedad —incluso arcaica— lleva consigo. En 1957, en un estudio consagrado a las «facciones» operantes en el seno de las sociedades indias, R. Firth anunciaba el tránsito necesario del «análisis estructural convencional» a una búsqueda tendente a la interpretación rigurosa de los «fenómenos dinámicos». Desde aquella fecha, el deslizamiento ha progresado. Ya habíamos intentado contribuir a la inversión de la tendencia: a partir de 1955, al publicar *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Sin embargo, más bien que intentarlo, lo sugeríamos. Es el examen de los sistemas políticos africanos el que nos ha impuesto el clarificar sus componentes teóricas y metodológicas. Por los mismos motivos que acaban de enunciarse a lo largo de esta conclusión: «El sector político es uno de los que llevan el mayor número de marcas de la Historia, uno de los que permiten captar mejor las incompatibilidades, las contradicciones y tensiones inherentes a toda sociedad. En este sentido un tal nivel de realidad social asume una importancia estratégica para una sociología y una antropología que se querrían abiertas a la Historia, respetuosas del dinamismo de las estructuras y orientadas hacia la aprehensión de los fenómenos sociales totales.»[9] Los responsables y los colaboradores de *Political Anthropology* se sitúan en una perspectiva parecida. Invocan a Hegel (y la dialéctica), Marx (y la teoría de la contradicción y de los antagonismos), Simmel (y el conflicto social), pese a que se refieran principalmente, por costumbre, a Talcott Parsons. Escogen el «campo político» de preferencia al sistema político, el proceso en lugar de la estructura, para así ajustar mejor su análisis al orden de realidad considerada. Rechazan la interpretación perezosa que condena a las sociedades tradicionales (o arcaicas) a los únicos cambios repetitivos: los que acaban por el restablecimiento cíclico del *statu quo ante*. Centran sus estudios en la dinámica del poder, las formas y los medios de opción

9. G. Balandier, *Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines*, en «Cah. Int. de Sociologie», XXXIII, 1964.

y de decisión políticas, la expresión y la resolución del conflicto, la competición y el juego de las «facciones». Miden la importancia del desafío que los antropólogos ya no pueden eludir: conseguir describir e interpretar los «campos sociales» teniendo en cuenta «su plena complejidad y su profundidad temporal».[10] Las coartadas del rigor adulterante se hallan recusadas. La antropología política acabó por adquirir un poder corrosivo.

Las demás disciplinas vinculadas a la construcción de la ciencia política esperan de ella, a su vez, un ataque saludable. Las ayuda a *extrañar* y *probar* el saber que han constituido. Se esbozan algunas convergencias: los politicólogos reconocen —como G. A. Almond— la obligación en que se encuentran «de volverse hacia la teoría sociológica y antropológica»;[11] por su parte, los artífices de la antropología tratan de borrar la distancia que los separa de sus «parientes». Este encuentro tiene por efecto la impugnación de los conceptos y de las categorías habitualmente utilizados. Así, M. G. Smith, a partir de un estudio consagrado al «gobierno» de los Hausa de Nigeria y de sus exigencias teóricas, se impone el definir nuevamente las nociones fundamentales: poder/autoridad, acción política/acción administrativa, legitimidad/legalidad, sistema político/gobierno, etc. Quiere impartirles un alcance general, volverlos aplicables a las sociedades políticas más diversas. Lleva la exigencia de generalización, en el momento del análisis diacrónico, hasta el punto en que le hace aparecer ciertas «leyes de cambio estructural». Su empresa, muy ambiciosa, tiende a la elaboración de una teoría unificada del campo político.

La conjugación de los esfuerzos es el resultado efectivo de la búsqueda de las condiciones propicias a un estudio *comparativo* menos arbitrario. Para E. Shils, este último debe desponder cuando menos a dos exigencias: utilizar unas categorías que sean pertinentes para todas las formas de estado, todas las sociedades y todas las épocas; disponer de un «es-

10. *Op. cit.*, pág. 3-4.
11. Introducción a *The Politics of the Developing Areas*, bajo la dirección de G. A. ALMOND y J. COLMAN, Princeton, 1960.

quema analítico» dotado de propiedades tales que «sociedades diferentes puedan compararse sistemáticamente».[12] Se trata de un intento de definición de los medios, y nada más. G. A. Almond trata de determinar los sistemas políticos, entendiendo que éstos se vuelven a encontrar incluso en las sociedades más «primitivas» a través de unas características comunes. Éstas son cuatro y constituyen los términos de una comparación científicamente fundada: existencia de una estructura más o menos especializada; cumplimiento de las mismas funciones dentro de los sistemas, aspecto multifuncional de la estructura política; carácter «mixto» —«en el sentido cultural»— de los diversos sistemas. La tentativa conjuga varias tendencias teóricas y su sincretismo la vuelve vulnerable. Presenta sobre todo el incoveniente, en este nivel de generalidad, de organizarse a partir de unas propiedades que no se aplican exclusivamente a los fenómenos políticos. Hay el peligro de establecer el análisis comparativo sobre un terreno en que, aparentemente justificado, se vació de una parte de su substancia. Schwartz, Turner y Tuden, en *Political Anthropology*, señalan el campo político y el proceso político (calificados en base a unos conceptos de uso general) como unidades de aplicación de la búsqueda comparativa. Se atienen prudentemente a las sugerencias y a los primeros ensayos de comprobación.

Los progresos ulteriores exigen un mayor conocimiento de la naturaleza y la esencia de lo político. Esto justifica e impone el diálogo entre las disciplinas interesadas, lo cual requiere liquidar las reticencias respecto a la filosofía política, y una contribución a su renovación. Los antropólogos politistas colaboraron ampliamente en las tentativas críticas que disocian la teoría política y la teoría del Estado. Rompieron el encantamiento y también han puesto de manifiesto algunos de los rodeos que la política hace en su caminar; se halla presente en las situaciones más favorables a su manifestación. To-

12. E. SHILS, *On the Comparative Study of the New States*, en C. GEERTZ (edit.), *Old Societies and New States*, Nueva York, 1963.

das las afirmaciones contrarias —incluso revestidas de la máscara de la ciencia— no pueden cambiar nada el hecho de que las sociedades humanas producen todas lo político y son todas permeables al fluido histórico. Por las mismas razones.

Bibliografía complementaria *

ALMOND G. A. y COLEMAN, J. S., *The Politics of Developing Areas,* Princeton, 1960.

ALTHUSSER, L., *Montesquieu, la politique et l'histoire,* París, 1950.

APTER, D., *Politics of Modernization,* Chicago, 1965.

BANTON, Michael, édit., *Political Systems and the Distribution of Power,* A.S.A. Monographs 2, Londres, 1965.

BASTIDE, R., *Formes élémentaires de la stratification sociale,* París, C. D. U., 1965.

BEATTIE, J., *Other Cultures, Aims, Methods and Archievements in Social Anthropology,* Londres, 1964.

BOHANNAN, L. y P., *The Tiv of Central Nigeria* (*Ethnographic Survey of Africa*), Londres, 1953.

BOHANNAN, Laura, *A Genealogical Charter,* en «Africa», vol. XXII, núm. 4, 1952.

CALAME-GRIAULE, G., *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogon,* París, 1965.

CLASTRE, P., *Echange et pouvoir*: *philosophie de la chefferie indienne,* en «L'Homme», enero-abril 1962.

CUNNISON, I. G., *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*: *Custom and History in Tribal Politics,* Manchester, 1959.

DUMONT, L., *Homo Hierarchicus, essai sur le système des castes,* París, 1966.

EASTON, D., *Political Anthropology,* en «Biennal Review of Anthropology», Stanford, 1959.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *The Nuer,* Oxford, 1940.

FALLERS, L., «Political Anthropology in Africa», en *New Directions in Anthropology,* Londres, 1965.

* Muchos títulos referentes a la antropología política aparecen a lo largo del texto. Esta bibliografía recuerda algunos de ellos y propone sobre todo algunos otros complementarios.

FIRTH, R., *We, the Tikopia*, Londres, 1936.

FORTES, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, 1945. — *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, 1959.

FRIED, M. H., *The classification of corporate unilineal descent groups* en «Journal of the Royal Anthropological Institute», 87, I, 29, 1957.

GLUCKMAN, M., *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963. — *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.

GUIART, J., *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, París, 1963.

HEUSCH, L. de, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, «Études d'Anthropologie historique et structurale», Bruselas, 1966.

LEACH, E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954.

LEWIS, I. M. *A pastoral Democracy, a Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali*, Londres, 1961.

LOWIE, R. H., *The Origin of the State*, Nueva York, 1927.

MAIR, L. P. *Primitive Government*, Harmordsworth, Pelican Books, 1962.

MAQUET, J., *La participation de la classe paysanne au mouvement d'indépendance au Rwanda*, en «Cahiers d'Études Africaines», núms. 16, 1964.

MÉTRAUX, A. *Les Incas*, París, 1962.

MIDDLETON, J., *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*, Londres, 1960.

NADEL, S. F., *A Black Byzantium: The Kingdom of the Nupe of Nigeria*, Londres, 1942.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952.

SAHLINS, M. D., *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, 1958.

SCHAPERA, I., *Government and Politics in Tribal Societies*, Londres, 1956.

SCHWARTZ, M., TURNER, V., TUDEND, A., *Political Anthropology*, Chicago, 1966.

SMITH, M. G., *Government in Zazzau*, Londres, 1960.

SOUTHALL, A. W., *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*, Cambridge, 1954.

UBEROI, J. P. S., *Politics of the Kula Ring: an Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, 1962.

VAN VELSEN, J., *The Politics of Kinship: a Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland*, Manchester, 1964.

WITTFOGEL, K. A., *Oriental Despotism: A comparative Study of Total Power*, New Haven, 1957.

Índice

NUEVA COLECCIÓN IBÉRICA

* **Herbert Marcuse**
Psicoanálisis y política

* * **Georges Balandier**
Antropología política

* **Robert Paris**
Los orígenes del fascismo

* **Reuben Osborn**
Marxismo y psicoanálisis

* * * **Carlos Castilla del Pino**
Un estudio sobre la depresión
Fundamentos de antropología dialéctica

* **J. J. Rousseau**
Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres

* * **Francisco Fernández Santos**
Historia y filosofía

* **Carlos Castilla del Pino**
La incomunicación

* * **Ludovico Geymonat**
Galileo Galilei

* **Denis Diderot**
Sobre la libertad de prensa

* **Gilles Martinet**
El marxismo de nuestro tiempo

* * **Ernst Fischer**
La necesidad del arte

---

* Volumen normal
* * Volumen intermedio
* * * Volumen doble

Georges Balandier es en la actualidad una de las máximas autoridades europeas en el terreno de la antropología. Profesor de la Sorbona, sus síntesis teóricas sobre la ciencia que profesa y, en particular, sus investigaciones de antropología política, se hallan asentadas sobre unos trabajos previos, de cariz monográfico, que le han permitido alcanzar un extraordinario rigor. Entre su extensa bibliografía hay que destacar Sociologie actuelle de l'Afrique noire y Les pays en voie de développement, analyse sociologique et politique.

El estudio de la organización social de los pueblos primitivos ha llevado a Georges Balandier a sentar las bases de la antropología política, ciencia que ha experimentado un notable desarrollo durante estos últimos años hasta llegar al actual estado de [illegible]. Balandier, formula aquí las bases de esta ciencia, así como los fundamentos de su metodología, a partir de sus propias investigaciones y de los estudios teóricos más importantes publicados hasta la fecha.

Ediciones Península ®
Nueva Colección Ibérica
■ Volumen intermedio